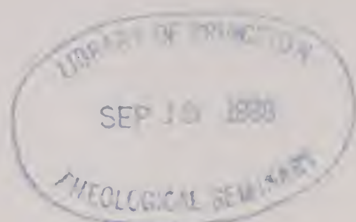


Hacia una fe evangélica *Latinoamericanista*

Una perspectiva Bautista

JORGE PIXLEY
editor





Hacia una fe evangélica *Latinoamericanista*

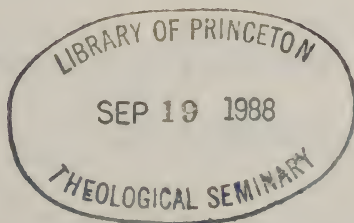
Una perspectiva Bautista

Colección TRADICION PROTESTANTE

Hacia una fe evangélica *Latinoamericanista*

Una perspectiva Bautista

JORGE PIXLEY
editor





EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
CORRECCION: Guillermo Meléndez
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós

280.426
H117h Hacia una fe evangélica latinoamericanista:
una perspectiva bautista/ ed.
Jorge Pixley. —1. ed.— San José: DEI, 1988.
224 págs.; 21 cm. —(Colección Tradición Protestante)

ISBN 9977-904-59-6

1. Protestantismo —América Latina.
I. Título. II. Serie

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-904-59-6

Impreso en Costa Rica ● Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfono 53-02-29

CONTENIDO

INTRODUCCION

LOS BAUTISTAS ANTE EL DESAFIO BOLIVARIANO

Jorge Pixley

El 14 de febrero de 1986 desde San José de Costa Rica dieciocho bautistas de América Latina y el Caribe dirigieron una carta a las iglesias bautistas de América Latina y el Caribe (ver *La mujer en la construcción de la Iglesia,* San José, DEI, 1986, págs. 119-120). En ella se hacía del conocimiento de las iglesias la riqueza del encuentro de "relectura" del ser bautista que terminaba ese día y se prometía hacer llegar a las iglesias los materiales que allí se discutieron. Era nuestra intención cumplir esta promesa con tres libros que saldrían en el mismo año de 1986. La primera entrega, que incluía los importantes aportes sobre la mujer en la construcción de la iglesia, apareció en 1986 en Costa Rica. Con este segundo (y último) libro cumplimos en forma un tanto atrasada y reducida con la promesa de aquella carta. Confiamos que el resultado será bien recibido por creyentes bautistas y de otras iglesias que buscan testimonios latinoamericanos y caribeños a su fe.

Hemos querido hacer una colección representativa de manera básica de la realidad que son las iglesias bautistas en el amplio y complejo ámbito que se identifica con los sueños bolivarianos de unidad y firmeza ante la opresión. Aquí encontramos un testimonio de un pastor misionero haitiano, de la primera república independiente de América Latina y el Caribe. Entregamos también una reflexión desde la realidad indígena, donde Oaxaca en México tendrá que representar la inmensa complejidad del mundo autóctono americano entre quienes también hay creyentes evangélicos y bautistas. Por razones de conveniencia hubo que separar el importantísimo testimonio de la presencia de la mujer, con su resistencia y testimonio seculares entre nosotros, de cuya lucha no podemos por un momento separarnos. Aunque los tres cubanos bautistas no pudieron entrar a Costa Rica en 1986 nos place

incluir aquí la importante contribución del pastor de la Primera Iglesia Bautista de Matanzas en la primera república socialista de América. Países de lengua portuguesa e inglesa, iglesias de origen esclavo (Jamaica) e iglesias evangelizadas desde el sur esclavista de los EE.UU. (Brasil), convenciones de iglesias bautistas que acordaron formalmente participar en este proyecto latinoamericanista (Nicaragua, Haití) y otros que quisieron entorpecer el proyecto (Colombia), en fin, esa es la procedencia de esta colección.

Como bautistas pastores, profesores de teología y laicos sabemos perfectamente que no podemos hablar desde un magisterio inexistente entre las iglesias bautistas. Aspiramos únicamente a que estas contribuciones se reconozcan como auténticamente bautistas, por un lado, y que también quienes militan en las luchas populares en nuestros países se sientan representados aquí, por el otro.

Creemos que estamos viviendo un momento crítico. Las relaciones injustas que impusieron hace mucho tiempo las potencias de este mundo al alcanzar su madurez han mostrado su incapacidad de ofrecer salidas humanamente aceptables. América Latina está exportando capital a los Estados Unidos mediante el pago de intereses sobre deudas impagables. Unicamente se logran pagar los intereses reduciendo las ya terribles condiciones de vida de nuestros pueblos. Para colmo, las condiciones del comercio internacional aumentan anualmente la brecha entre el valor de nuestras exportaciones y las de los países metropolitanos, haciendo necesario solicitar constantemente nuevos préstamos simplemente para sobrevivir y pagar nuestros intereses. Cuando surge, como ha surgido en América Central, el esfuerzo de tomar control de estas condiciones tan inhumanas de intercambio, Estados Unidos desata la guerra, como sucede contra el gobierno de Nicaragua y los movimientos populares de El Salvador, Honduras y Panamá. Solamente en Nicaragua durante los seis años de la guerra que Estados Unidos confiesa hoy haber sostenido desde un comienzo han muerto más de cuarenta y tres mil nicaragüenses.

Pero el otro lado de este momento crítico es el auge del movimiento popular y de un proceso de acercamiento difícil pero imparable de los gobiernos latinoamericanos que ya no pueden manejar la crisis y que rehusan seguir jugando según las reglas del imperio. En Cuba, a casi treinta años del triunfo del Movimiento 26 de Julio, la sociedad revolucionaria se ha consolidado y año tras año es posible apreciar las conquistas sociales y el avance en la calidad de vida cotidiana, en cosas como artículos electrodomésticos, facilidades de transporte y de vacaciones, y otros renglones, que casi nos habían convencido eran solamente posibles en los países metropolitanos. Aunque en guerra y con la crisis de su nivel de vida que la guerra impone, el poder popular que el pueblo de Nicaragua conquistó en 1979 está consolidándose. Brasil, Guatemala, Chile, Perú, El Salvador, cada uno a su manera son escenarios de luchas populares con muchas perspectivas.

Además, después de largos años de aparentes fracasos como el diálogo Norte-Sur de Cancún y el grupo de naciones deudoras de Cartagena, el paciente esfuerzo diplomático del grupo de Contadora está dando sus frutos no solamente en la firma de un acuerdo sobre Procedimientos para una paz firme y duradera por los cinco presidentes de América Central sino también en la búsqueda de soluciones comunes a los problemas de América Latina y el Caribe. Gobiernos que por su composición de clase y sus procedimientos electorales y parlamentarios fueron predilectos de la política norteamericana, tales como Colombia y Venezuela, hoy son líderes de este nuevo latinoamericanismo.

Es desde el contexto de este momento crítico que se hace necesario que los cristianos de América Latina y el Caribe hagamos una "relectura" de nuestra fe. Bautistas que hemos sentido la urgencia de esta relectura ofrecemos estos dos tomos, el anterior sobre la mujer y este más misceláneo, como incentivación y aporte para un proceso aún incipiente entre nuestras iglesias.

Para nosotros, cristianos evangélicos, el contexto eclesial en el que se desarrolla nuestra fe es aún uno de dependencia financiera e ideológica de agencias misioneras norteamericanas. Esta dependencia es mucho mayor en los centros de formación teológica que de otra manera pudieran vanguardizar la necesaria relectura. Los canales de publicaciones bautistas están cerrados a toda reflexión latinoamericanista, con poquísimas excepciones.

Tomemos un ejemplo de cómo se refleja esta dependencia en la reflexión de fe que se hace en nuestras iglesias. El sujeto del pecado y el objeto del amor salvífico de Dios es usualmente el "hombre". Ya en este momento latinoamericano este planteamiento levanta sospechas. En primer lugar, este hombre es un varón, aunque la mujer en tanto esposa y madre del varón entra también. En segundo lugar es un individuo que se presenta *solo* ante el trono de juicio y de gracia de Dios, y ya sabemos que en la vida real no vivimos así individualmente. En tercer lugar, es un sujeto de libre decisión, muy contrario a la realidad vivida por nuestros pueblos donde la necesidad de sobrevivencia impone estrategias que no son en nada el resultado de la libre decisión de sujetos humanos. Es evidente que una relectura latinoamericanista exige una reflexión seria sobre la categoría "pueblo" como sujeto tanto del pecado como de la salvación. Pero cuando en nuestros seminarios teológicos y púlpitos se habla de pueblo normalmente se piensa en la igesia. El pueblo de Dios se limita al conjunto de individuos salvados que componen la iglesia de creyentes que son las congregaciones bautistas. Así el planteamiento de la problemática "pueblo" no toca las luchas del pueblo del que hablan los sociólogos.

Los bautistas tenemos desde nuestros orígenes en Inglaterra un fuerte apego a la libertad de conciencia. Esto necesitamos desmitificarlo y apropiárnoslo para los esfuerzos latinoamericanistas de nuestros

pueblos. En términos de la institución nuestra herencia de "libertad" significa que no tenemos una agencia centralizada de control de pensamiento legítimo, una Congregación por la Doctrina de la Fe. ¡Gracias a Dios! Los controles institucionales son más diversificados, y se reflejan en las políticas de agencias como la Casa Bautista de Publicaciones (El Paso, Texas) y las juntas de los seminarios teológicos. Es preciso crear otros espacios institucionales, lo cual nuestra eclesiología baustista permite. El caso de la Coordinadora Obrero-Estudiantil Bautista de Cuba (COEBAC) es un magnífico ejemplo. Hay otros casos que también tendremos que examinar (y crear).

Aún en esta etapa inicial de la relectura de nuestra existencia bautista en América Latina y el Caribe es evidente que las mujeres, el laicado, y organismos ecuménicos nos pueden abrir importantes espacios para una reflexión evangélica y popular. Los pastores viven en una dependencia muy grande de los organismos eclesiales para poder crear sus propios espacios de apoyo a las luchas populares, y mucho menos es posible para las instituciones teológicas. Pero existen espacios legítimos que no están sujetos a controles, entre los que se privilegian las asociaciones de mujeres y las organizaciones cooperativas de asistencia social. Es cuestión de aprender a aprovecharlas a un máximo.

Una causa evangélica y popular es la lucha por la paz. Nuestro Señor dijo que los pacificadores serán llamados hijos de Dios. Los bautistas tenemos una responsabilidad de hacernos presentes en la lucha por la paz. Está surgiendo en todo el mundo, y se refleja en América Latina y el Caribe, un conservatismo "nuevo", y agresivo. Los evangélicos estamos un poco protegidos contra este mal por nuestra larga experiencia de defensa contra los embates de los "viejos" conservadores, quienes en casi todos nuestros países provocaron mártires evangélicos. Pero hoy los conservadores se reagrupan buscando amplias alianzas con características anti-comunistas y anti-ecuménicas. En la medida en que las iglesias bautistas consienten estas alianzas estaremos apartándonos de la lucha por la paz que solamente será duradera si garantiza las condiciones de vida de los pobres. Tenemos experiencias positivas que debemos conocer y ampliar. En Nicaragua la Convención Bautista ha emitido repetidas veces cartas pastorales desde su Junta Directiva llamando a sus hermanas y hermanos de Estados Unidos a luchar por el cese de la agresión contra su país. En varios países, especialmente en México y el Caribe, hay pastores y laicos baustistas que militan en las filas de la Conferencia Cristiana por la Paz, un organismo fundado en Checoslovaquia para fomentar el diálogo común de cristianos de oriente y occidente por la superación de la "guerra fría" y su armamentismo. La recientemente fundada "North American Baptist Peace Fellowship" ha anunciado su deseo de entablar relaciones con bautistas de América Latina y el Caribe que luchan por la paz. Es uno de los frentes más importantes de testimonio cristiano y podrá servir

como bandera de cooperación entre bautistas que anhelamos el bienestar de los pueblos de América Latina y el Caribe.

Fue la intención del encuentro de San José y es la intención de esta colección de ponencias inspirar la formación de un movimiento bautista latinoamericanista que responda a los sueños de Bolívar, Martí y Sandino, de una América Latina fuerte y unida en la defensa de la vida. Creemos que este sueño tiene amplias coincidencias con el evangelio cristiano, y más con la vertiente libertaria que los bautistas hemos representado. Este libro no tiene gran valor como aporte al pensamiento. Quiere ser más bien una contribución a la consolidación de una presencia bautista latinoamericanista y pacificadora. Es nuestra plegaria que el Espíritu de Dios la bendiga para que produzca muchos frutos en este sentido.

I PARTE

Releyendo nuestra historia

LA IGLESIA EN EL PASADO: UN ESTUDIO SOBRE LOS BAUTISTAS JAMAIQUINOS EN LOS SIGLOS XVIII y XIX

Horace O. Russell

I

Los bautistas, en sus diversas expresiones grupales, existieron durante los siglos XVIII y XIX, en el marco de un Estado que, de suyo, gozó el privilegio de múltiples formas de fortuna. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, hasta mediando el XIX, la reputación de Jamaica se mantuvo en alto en los países metropolitanos. Spanish Town, la ciudad capital, mereció figurar en las páginas de *Jane Eyre* la novela de Charlotte Bronte (1847); y, a su vez, Adam Smith en su libro *La Riqueza de las Naciones* (1776), utilizó como ejemplo de mala administración, las actividades de los hacendados y su forma de abordar las cuestiones económicas de la época. Aun el irascible Thomas Carlyle dirigió algunos de sus más amargos escritos a la región en su *Occasional Discourse on the Nigger Question* (1849).

A pesar de esta temprana popularidad, para 1860 la isla casi desapareció de la vista pública. Y, salvo por las continuas relaciones entre los misioneros de la región y su cuartel general, muy poca cosa ocurría. Efectivamente, el Caribe y, particularmente Jamaica, no fueron invitados ni a la Conferencia Misionera de Liverpool en 1886, ni a la Conferencia de Edinburgo en 1910. De hecho la representación estuvo a cargo de personas residentes en Inglaterra.

Se pueden conjeturar tres posibilidades que expliquen esta baja en la popularidad. La primera tuvo que ver con el problema de la comunicación en una sociedad esclavista, en tanto opuesta a una sociedad libre de aquellas relaciones de producción. La segunda tuvo que ver con la estructura, la política y la organización del trabajo misionero; y la tercera tuvo sus raíces en los eventos colonizadores propios de la empresa misionera.

Antes de 1838 y de la Emancipación, la Iglesia era el vínculo más fuerte en la cadena de comunicaciones de las colonias con la metrópolis. El misionero, como tal, era tanto un agente de su organización clerical, como un agente de mercadeo en azúcar y café de las casas de negocios de Londres. Efectivamente, los informes que se brindaban en Europa eran conocidos –al igual que los informes mercantiles– como informes "de inteligencia", muy a la manera como se clasificaban las noticias cuya fuente eran las Fuerzas Armadas.

Paralelamente a todo esto estaban las relaciones que se habían desarrollado a partir de la estructura eurocéntrica de la empresa misionera. No solamente se operaba una dependencia de las Sociedades Misioneras que abogaban por una "interpretación del Evangelio", sino que esa interpretación en sí misma fue la base de cambios sociales que se consideraron necesarios en una isla extensamente poblada por emigrantes. Fue, de hecho, el Evangelio (como estructura eclesiástica) el que creó los medios y el método de cohesión para esta sociedad, compuesta mayormente por esclavos africanos, desplazados como estos estaban de sus sociedades.

Además de los esclavos africanos había otro tipo de pobladores: los europeos, que habían venido como aventureros, como hacendados, trabajadores por contrato, transportistas y emigrantes pobres; los "Seméticos", que habían escapado de la Inquisición y, en las últimas décadas del siglo, los que vinieron como traficantes; los asiáticos, que, luego de la declaración formal de Emancipación, vinieron a llenar un vacío como trabajadores en las plantaciones de caña de azúcar. Para cada uno de ellos la empresa misionera creó su propia base moral, así como algunos supuestos económicos y políticos dentro de cuyos límites todos podían sobrevivir, si no convivir en forma permanente.

El hecho de que todos los modelos fuesen importados no tuvo ninguna importancia al principio puesto que se trataba de sobrevivir en una época en que se oscilaba entre tentativas acertadas y errores. Pero hay que reconocer que el gobierno metropolitano estimuló estos desarrollos porque se presentaban como el medio más viable para integrar a esta colonia, facilitando así las tareas de control y comunicación.

Esto hizo inevitable que se diera una cercana asociación entre la empresa misionera y la colonización. En parte, la causa residía en los comunes intereses y supuestos, tanto de colonizadores como de misioneros. Hubo a veces diferencias, algunas de las cuales fueron lo suficientemente serias como para ocasionar conflictos, pero esto ocurrió en raras ocasiones. Y cuando ocurrió, el alcance de las discusiones no estuvo limitado a los asuntos de las colonias solamente, ni tampoco a los de la madre patria metropolitana. [1]

1) Neil Stephen, *Colonialism and Missions* Miss. Dicc. Conciso (1970) págs. 121-122.

La asociación que se operó entre misioneros y colonizadores no implicó que la Iglesia fuera absolutamente dependiente del Estado, sino más bien que se dio un reacomodo en este sentido. Y ocurrió en una medida tal que las publicaciones de algunos clérigos jamaiquinos de la época, acusaban un parecido sorprendente con los panfletos políticos de sus colegas en el Gobierno.[2]

II

El advenimiento de la Emancipación desafió a la sociedad en tres aspectos, lo que hizo de la posibilidad del cambio algo inevitable. Por una parte, la Emancipación, que estaba claramente en manos del Parlamento británico, desarrolló líneas de comunicación mucho más autoritarias, si no más auténticas, que las de la Iglesia, por lo que a la "Inteligencia" de los misioneros le fue otorgado menos peso y credibilidad que antes en los foros de Westminster.

Agregado a esto hay que apuntar que las Sociedades Misioneras habían empezado a volver su atención hacia el Africa, el Asia y también a su propia situación doméstica. Por ello, las Antillas, y Jamaica en particular, tuvieron que competir por personal y fondos, y eventualmente fueron relegados a una posición secundaria. De hecho, a la altura de la década de 1860, la Misión Jamaiquina era presentada principalmente como "la historia de un éxito" en las revistas misioneras, y se utilizaba como ilustración en los sermones de las reuniones misioneras. Sin embargo, todo esto habría de modificarse al irrumpir la Insurrección de Morant Bay en 1865.

En Jamaica misma, la cohesión que la Misión había viabilizado para una sociedad de emigrantes, empezó a mostrar signos de debilitamiento desde 1839. Y es que resultaba evidente para el conjunto de la sociedad que la Cristiandad no podía ser pareja del oportunismo político y el racismo. Era claro, además, que si las elecciones de 1839 se hubieran realizado sobre las mismas bases que habían sustentado a previas elecciones, una mayoría Bautista-Metodista hubiese hecho estallar las urnas con sus candidatos. Sin embargo, esta posibilidad se frustró.

Sir Charles Metcalfe (1785-1846), el recién nombrado Gobernador, suspendió las elecciones y comunicó a Londres el hecho de que en el viejo sistema los negros superaban numéricamente a los demás en fuerza electoral, y que, consecuentemente, debía implementarse otro sistema.

Para Metcalfe y la Administración Colonial en Londres, la necesidad de extender "los derechos de los hacendados" aparecía como una buena medida de presión, puesto que la Iglesia comenzó a hacerse

2) Livingstone, W.P.; *Black Jamaica* (1889) Y Ellis, John, *The Diocese of Jamaica* (1913).

sospechosa de apoyar demasiado a los esclavos libertos; por ello, el incremento en la vigilancia gubernamental sobre el liderazgo eclesiástico se operó a lo largo de los años 1840 y 1850. Es de señalar que el liderazgo ministerial hacia Canadá, Australia y los Estados Unidos se realizaba en un terreno caracterizado por una caída en los niveles de vida ocasionada por la falta de fondos, tanto locales como metropolitanos, por las sequías, las hambrunas y otras calamidades, que derivaron en una política económica de mayor proteccionismo por parte de Westminster. Estas formas de retención que mencionamos parecieron necesarias en razón del miedo a una revolución.[3]

III

Es en este marco que los Bautistas Jamaiquinos se desarrollaron y que la Unión Bautista Jamaiquina (1849) se estructuró.

Parece haber habido tres agrupaciones Bautistas bien definidas. La primera fue la de George Lisle (1750 ?-1830 ?), quien llegó a Kingston como un sirviente a sueldo del Coronel Archibald Kirkland. Comenzó a predicar en el Race Course de Kingston y posteriormente se estableció en Windward Road. Este Testigo dio nacimiento a otras dos iglesias, una en la calle Hanover, bajo el cuidado pastoral de Joshua Tinson (1794-1850), y otra en la calle East Queen (1802 ?) bajo la guía de Nicholas Sweigle, uno de los diáconos de la iglesia de Windward Road.[4]

Al parecer, ambas iglesias entraron en desacuerdos acerca del problema de "hablar en lenguas", por un lado, y, por otro, sobre el lugar, la función y el papel del hijo de Lisle en la Iglesia de su padre.[5]

A pesar de la disensión interna, fue el grupo de George Lisle el que constituyó el origen de los Testigos Bautistas en Kingston y en las áreas de Spanish Town y Port Royal. Y fue él también quien introdujo a los Testigos Bautistas en St. John (St. Catherine), Portland y las colonias de St. Mary.

3) Hinton, J.H. *Memoir of William Knibb.* pág. 305. Carta al Dr. Hoby. Nov. 23, 1838. Ver pág. 353, *op. cit.*, Sir Charles Metcalfe acusó a los Bautistas de comportarse de manera diferente que otras iglesias y de involucrarse en política . . . "ellos tienen más influencia que cualquier otra secta en la isla y se preparan para influenciar las elecciones para la disolución de la Asamblea cuando la población emancipada, pálidamente calificada, tenga derecho a votar . . .". (C.Q. Oct. 16, 1839.
4) Rippon, John ; *The Baptist Register,* Vol. 1 págs. 332-9: 342-4 y ss. para George Lisle de General Baptist Repository. Vol 20, pág. 192. También Register Vol. 1, pág. 542. Vol. 3, pág. 212-4. Para Nicholas Swigle, ver Payne: *Baptist Quarterly,* 7, págs. 20-26.
5) Para papel del "Espíritu" en Africa occidental, ver: *Beatle y Middleton, Spirit Mediumship and Society in Africa* (1969). págs. 1-49.

Una segunda agrupación fue la de Moses Baker,[6] que derivó de la primera. Baker era un converso en la iglesia de Lisle y, luego de una extraordinaria experiencia espiritual en algún lugar de los llanos de Liguanea, fue invitado por Lascelles Winn, un hacendado quáquero, para ser el capellán y guía espiritual de su plantación.

Los Testigos se desarrollaron en el marco de la gran propiedad terrateniente, pero en cambio fueron quienes originaron el trabajo en Montego Bay, en otras secciones de St. James y Trewlany, Hanover y Westmoreland. En Moses Baker es en quien debemos buscar los primeros contactos concretos y sostenidos con los Bautistas británicos, que fueron invitados a organizar el trabajo en Jamaica.

Existió una tercera agrupación, pero sobre ellos se conoce muy poco. Aun es motivo de seria controversia si debemos considerar a esta agrupación como una unidad, de la misma manera como pueden ser consideradas las agrupaciones de Lisle y Baker. El hecho es que a lo largo de mediados del siglo XIX hubo muchos grupos Bautistas presentes en varios sectores de la isla. Estos no tenían ninguna relación organizativa o estructural entre sí, aunque existía la usual libertad que las prácticas Bautistas permiten sobre la mutua consulta y el ministerio común.[7]

Los historiadores que se sitúan fuera de la tradición Bautista, cuando escriben sobre el tópico, escasamente toman en cuenta que, para los Bautistas, la Iglesia local es la genuina expresión de la Iglesia universal. Y que la Iglesia local se considera como la expresión cabal de la Iglesia Católica en su totalidad. En este sentido, cualesquiera relaciones externas que se realizaran, eran válidas en tanto se considerara que eran convenientes para que esa totalidad se concretizara más y más. De modo que si la totalidad, por ejemplo en su forma de autonomía de la Iglesia local, se viera amenazada, los Testigos de la localidad habrían de sentirse libres ante Dios y el Espíritu Santo para promover convenios y arreglos que convinieran. Esto no habría de obligar a que los Testigos predispusieran a un grupo o a la Iglesia local en contra de otros grupos Bautistas. Las creencias siguen siendo hasta ahora comunes y compartidas. Debe, sin embargo, observarse que, a veces, estas divisiones acusan elementos de diferenciación cultural, racial y social que han sido incorporados tanto a las prácticas eclesiásticas como a la administración y que, en tiempos de cambio, crean tensiones.

Consideradas como totalidad, estas agrupaciones se hallaban bajo el control de un Superintendente, cuya labor consistía en coordinar las iglesias dentro de la agrupación (excepto el tercer grupo, en el que la agrupación como tal era de hecho la congregación local). George Lisle, por ejemplo, era el responsable del trabajo en Kingston y Spanish

6) The Evangelical Magazine: *Datos sobre Moses Baker.* Ver Sept. 1803, Vol XI págs. 365-371: Vol. XII. Oct. 1804 págs. 469-472.
7) Clarke, John :*Memorials of the Jamaica Mission* (1869) págs. 221-224.

Town. Pero, al parecer, a un asociado, George Gibbs, que era a su vez un emigrante de los Estados Unidos, se le dió alguna responsabilidad tiempo después dentro de los Testigos, no sólo en Spanish Town sino también en Guy's Hill, por un lado, y, por otro, en Ocho Ríos y en la Bahía de St. Ann.

Estaba también George Lewis, cuya contribución al desarrollo del trabajo de los Moravos en las montañas de Nassau no puede echarse de menos.[8] El también, al parecer, quiso liderar el grupo de Lisle. Y el grupo de Cunningham, que trabajó en las Bahamas, tuvo algunas relaciones aisladas, al parecer, con el grupo de Baker en Adelphi.

IV

La vida íntima de las iglesias durante estos tiempos tuvo un efecto duradero sobre su desarrollo como cuerpo total. Lisle había fundado una oficina legal en septiembre de 1784; lo hizo en una casa particular y como continuación de la iglesia en Savannah, Georgia.[9] Mantuvo una estructura simple y sin complicaciones, basada en la comprensión que él tenía del Nuevo Testamento, lo que probó ser una adecuación conveniente para el caso de una comunidad de emigrantes.

Sus tendencias teológicas no eran ni demasiado calvinistas ni armenias. Confesó, en cartas a John Rippon, el Director del Colegio Bautista de Bristol, que había aceptado la "elección, la redención, la caída de Adán, la regeneración, la perseverancia, sabiendo que la promesa es para todo aquél que persevere en la gracia, la fe y las buenas obras, hasta que el fin nos salve".[10] Después diseñó un reglamento eclesiástico que constaba de más de veinte artículos y que rigió la política de la Iglesia y reguló asimismo la vida social de los cristianos.

La Iglesia de Baker no se diferenciaba marcadamente de la de Lisle, a no ser porque hacía un énfasis decidido en lo que se refiere a la disciplina eclesiástica. Esto se tornaba necesario en tanto que, mientras el liderazgo de Lisle era generalmente incuestionable, el de Baker era puesto en tela de juicio. Este había sido invitado por Lascelles Winn, como ya fue apuntado. Y por esta causa Baker aparecía siempre sospechoso, y hubo de mantener un férreo liderazgo por medio de no tolerar a) tratos con "espíritus" y b) inmoralidades, de lo cual los esclavos eran continuamente acusados.

8) McLeavy, B.L. y Hastings, S.J.: *Seedtime and Harvest-A brief history of the Moravian Church in Jamaica,* 1754-1970, págs. 24-25.
9) Rippon John: *The Register,* Vol. I: loc. cit.
10) *Ibid.*

Sobre el asunto de los "espíritus", el punto de discusión era si un creyente podía ser poseído y seguir siendo creyente. Dicha cuestión afloró en la controversia sostenida por Baker y Kitt.

Kitt había sido un parroquiano, junto a Baker, en la iglesia de Lisle, y había ostentado el puesto de "Juez".[11] Había sido invitado por Baker para que lo ayudase en su trabajo en el oeste, asignándole una responsabilidad específica en Westmoreland.

Sin embargo, ambos chocaron en lo que se refiere a la cuestión de la posesión espiritual. Kitt sostuvo que, en tanto Baker no era negro, no podía comprender la posesión espiritual ni tampoco el punto de vista de la doctrina Bautista en cuanto a este problema. Kitt afirmó aún que, puesto que la mayor parte de la membrecía era negra y Baker era un "mezclado", éste no tenía ni el color ni tampoco el espíritu adecuados.

Baker contraatacó diciendo que lo que Kitt llamaba "el espíritu" era brujería, y que éste había sido rotundamente condenada por las Escrituras. La cuestión no fue saldada amigablemente y Kitt tuvo que irse.

Es importante reconocer que parece que hubo una relación entre el problema de la posesión espiritual y la raza o el color. Este asunto habría de cobrar relevancia más tarde en las iglesias de Kingston. Lisle había visitado Inglaterra por invitación de algunos de los suyos allí, entre 1816 y 1822; mientras, Joshua Tinson había tomado el control del trabajo en la capilla de Windward Road en su ausencia. A su regreso asumió el pastorado otra vez pero muy pronto la congregación se dividió en relación al punto de hablar en lenguas. La gente de color quería que se hablara en lenguas pero los mestizos no. El desenlace fue una división. La gente de color se separó, formó la iglesia de Hanover Street en 1823 y llamó a Tinson para que fuera su pastor.[12]

Mientras tanto, el mismo problema fue resuelto en East Queen Street dividiendo la iglesia en clases que tenían cada una un dirigente, el cual era responsable de una reunión grupal cada miércoles. Estas asambleas tuvieron la libertad de planificar sus programas, y de ese modo satisfacer los gustos de la membresía en pequeños grupos.

En general podría decirse que, aparentemente, cada vez que un grupo se sentía amenazado y oprimido, una de sus expresiones aparecía impulsando la posesión espiritual que, de otra parte, se erigía como una instancia de autoridad supraterrena. Por esta vía, los privilegios sociales obtenidos por los opresores, tales como dinero, educación, poder político, poder por nacimiento, podían ser neutralizados y aún

11) Ver Evangelical Magazine, Sept. 1803, pág. 366. *Baptist Missionary society Periodical Accounst,* correspondiente a 1817.
12) BMS Per Acc. (6) Págs. 417-18. También Bap. Mag. (1823) págs. 130-31.

controlados, sobre la base de la autoridad espiritual superior con la que la posesión estaba supuestamente investida.[13]

Reviste alguna importancia el que este mismo fenómeno apareciera recientemente en la isla. Aunque ahora las diferencias de color están demarcadas de modo diferente en lo que se refiere a "blancos" y "mezclados" —quienes son ahora los "posesos" ya sea por estimulación con drogas que por algún fenómeno más ligado a lo religioso—, aún persiste el reforzado mecanismo de aferrarse a privilegios sociales heredados, a su renuncia e, incluso, a los problemas derivados de la genuina pérdida de los mismos. Cualesquiera que sean las interpretaciones del fenómeno en la actualidad, la controversia Baker-Kitt sigue siendo aleccionadora acerca de la tensión que se opera entre la fe obtenida por herencia y sus manifestaciones en un ambiente transculturizado. También acerca de que tal tensión tiene su origen en los problemas del color.

V

Los Bautistas ingleses llegaron en 1814 por invitación de Lisle y Baker. A la altura de 1828, los misioneros habían tenido éxito, tanto en unificar como en reorganizar a los Testigos Bautistas en Jamaica.

Los Bautistas británicos descubrieron tres grupos bien organizados y definidos, los cuales podrían calificarse de complejos grupales, para subrayar no sólo su complejidad sino también su granítica unidad.

El primero de ellos era el complejo de Mingston, que abàrcaba East Queen Street, Hanover Street, Port Royal, Mt. Charles, Manchioneal, Yallahs, Charles Town, Port María, Buff Bay, Oracabessa y Bray's Head.

Un segundo complejo estaba situado en Spanish Town y estaba tan extendido como el complejo de Mingston. Incluía Old Harbour, Ebony (probablemente Race Course en Clarendon), Green Hill, Pasage Fort, Kingswood, Point Hill, Jericho y Moneague. Existe también evidencia de que había vínculos que se extendían tan al norte que llegaban a Ocho Ríos y a la Bahía de St. Ann.

El tercer complejo se centraba en Montego Bay. Comenzó de hecho con el trabajo de Baker en Flamstead, e incluía Salter's Hill (ahora John's Hall), Crooked Spring, Black River, Ridgeland (Fuller's Field), Putney, Sheperd's Hall, Savannah-la-mar y Gurney's Mount.

Unido a cada iglesia central había un edificio destinado a labores de educación, en el que se hacía funcionar, tanto la escuela diaria como la enseñanza dominical. Estas escuelas se mantenían unidas dentro de una organización llamada Sociedad Bautista para la Educación de Ja-

13) Ver Herskovits, M.: *the New World Negro* (1966) págs. 22-3.

maica, cuya responsabilidad consistía en desarrollar y financiar el trabajo educativo como actividad diferenciada del trabajo eclesiástico de la Misión en las iglesias.

En 1837 la Sociedad publicó un documento en el que se resaltaban las normas y reglas según las cuales había venido operando. Allí se asentaba, *inter alia,* que "el objeto de la Sociedad era el de crear y sostener tantas escuelas como sus medios lo permitieran, como parte del plan que la British and Foreign School Society tenía en cuanto a profesores, estudiantes y sistema educativo".[14]

En carta introductoria, firmada en esta ocasión por quince ministros en relación a la Sociedad Misionera Británica de Londres, la intención de la Sociedad era la de instituir una escuela como parte de cada establecimiento misionero y "a un costo insignificante facilitar medios de instrucción a una muy amplia porción poblacional en la isla . . . Bajo estas circunstancias rogamos el favor de su representación ante los abogados de la educación popular allá (pero más particularmente ante la sociedad de Amigos)".[15]

La Sociedad pareció inquietar a la Sociedad Misionera en Inglaterra puesto que más tarde, ese mismo año, se recibió una réplica de parte de Joseph Sturge, el filántropo quáquero de Birmingham, y la cuestión fue discutida en el Comité de la SMB a la luz de la inminente declaración de la Emancipación el 2 de noviembre de 1837.

Entre 1841 y 1828, los Bautistas Jamaiquinos y sus pastores británicos desarrollaron diversos tipos de relaciones entre la membresía eclesial. Dos parecieron tener prioridad. Primeramente el de reunir congregaciones diseminadas en asociaciones y, luego, el de la implementación de nueva actividad en áreas geográficas estratégicas, con el objeto de atraer a otros grupos diseminados en lugares adyacentes, fueran estos Bautistas o no.

Ambos tipos pueden ilustrarse con el caso de Falmouth, donde la labor de Rowe atrajo membresía de las colonias cercanas, sin olvidar que Falmouth era el área metropolitana adyacente a las colinas de Adelphi. Por otra parte, en Kingston, el trabajo se habría implantado, pero el 16 de julio de 1816, Lee Compere (1789-1871) fue invitado a venir desde St. Dorothy (Old Harbour Bay) para reconstituir una iglesia de miembros dispersos de la Capilla Robinson.

De estos dos acercamientos creció una organización nacional. De modo que para 1824, y debido a este desarrollo natural interno y a la presión ejercida por autoridades seculares, particularmente en relación

14) Bap. Mag. Vol. XXIX (1837) Págs. 546-48. El British and Foreing School Society usaba el sistema monitorial para multiplicar el número de maestros. De esa manera los niños mayores enseñaban a los menores. Desarrolló el liderazgo y fue más democrático, por lo que causó simpatía entre los inconformes.
15) *Op. cit.*

a la postura Bautista sobre la esclavitud y la libre asociación de culto, precisamente una "asociación para el mutuo estímulo, la ayuda y la asesoría legal" fue formada.[16] El impacto cabal de tal asociación no se dejó sentir sino hasta 1826. Sin embargo, durante una reunión en Kingston, la organización se opuso a ciertas medidas de los hacendados que coartaban la libre asociación de esclavos para el Culto Matutino. Para 1828, se promovieron auxiliaturas de la asociación, las cuales fueron conocidas más tarde como la Western y Eastern Union, respectivamente.

Las dos agrupaciones resultaron lidiando al principio con asuntos concernientes al bienestar de los misioneros en las distintas regiones, haciendo informes para Londres por medio de los misioneros veteranos, y también reuniéndose con fines espirituales edificantes y de hermandad. Pero la asociación era el cuerpo coordinador. Sin embargo, debido a la acción de personalidades influyentes en el oeste, la Western Union logró una ascendencia por sobre su homóloga, y la tensión entre ambas se desarrolló, como puede comprobarse en los debates de 1839 y 1842, que tuvieron que ver con la formación y la manera de llevar a cabo el adiestramiento teológico y la independencia de la Misión Jamaiquina.[17]

No fue sino hasta que la presión se trajo a cuento por parte de la SMB, y debido a la muerte de Knibb en 1845, que se buscó una solución. En una reunión en MT. Carvey, en 1845, se propuso una agrupación nacional. Esto fue formulado por decreto en 1847, y tal agrupación, la Unión Bautista de Jamaica, vió la luz en 1849.[18]

1839-1849: una década significativa

Los años que van de 1839 a 1849 fueron, en cierto sentido, de los más importantes para los Testigos Bautistas de Jamaica, y su efecto aún pervive hoy día.

En las reuniones de la asociación en Montego Bay en enero de 1839, se llego a un acuerdo sobre dos puntos importantes: a) que habría de financiarse una misión hacia Africa, y b) que un colegio teológico habría de construirse para el entrenamiento de elementos para el ministerio en el Caribe, Jamaica y Africa.[19]

Estas decisiones fueron comunicadas a la SMB en Londres, donde fueron recibidas con modesto entusiasmo. Pero debido a los buenos

16) Ver Burchell, T.: *The Missionary Enthusiast.* págs. 13-15. Panfleto inédito enla Angus Library (Bilbioteca Angus) de Oxford.
17) Ver Phillippo, J.M.: *Jamaica its Past and Present State* pág. 477 y ss.
18) Ver Knight, R.A.: *Liberty and Progress-A short History of the Baptist in Jamaica* (1938).
19) BMS Report 1839, págs. 33.

oficios de Knibb y debido también al desencanto en relación con los asuntos antillanos –que ahora habían empezado a figurar más fuertemente en Inglaterra– las discusiones, cuando eran aceptadas, lo eran o con modificaciones o con reservas.[20]

El 1° de diciembre de 1843, la primera decisión fue tomada cuando un barco alquilado, el Chilmark, zarpó de la Bahía de Falmouth hacia Fernando Po (Santa Isabella), una pequeña isla frente a las costas de Nigeria. A bordo iban 31 voluntarios de las iglesias de East Queen Street (6), Kitson Town (1), Refuge (4), Bahía de St. Ann (1), Spanish Town (6), Brown's Town (5) y Bethany (8). Representaban una variada multiplicidad de habilidades. Había por lo menos un farmacéutico y un médico. Uno era albañil. Varios eran maestros y unos pocos eran granjeros.[21] Estas 31 personas habrían de ser el núcelo de la Misión Bautista Jamaiquina en Africa y, de hecho, sentó las bases para la Unión Bautista actual de Camerún y para la Misión Bautista del Congo (Zaire), que habría de ser desarrollada más tarde por la SMB y, en particular, por George Grenfel,[22] y que además proveyó un modelo de política misionera que sería desarrollada por Buxton y sus amigos. De hecho, la actividad de los Bautistas Jamaiquinos implicó cierto número de similares intentos de evangelización, como por ejemplo los intentos presbiterianos en Nigeria (1846), las Misiones Moravas en Ghana (1846) y las Misiones Anglicanas en Sierra Leone ya más entrado el siglo.[23]

La teoría de las Misiones estuvo especialmente basada, aunque en foma parcial, por la motivación de la repatriación, del retorno a la tierra nativa. Esto puede constatarse en los sermones tanto de Clarke como de Knibb, quienes eran los principales artífices de esta política, que proponía a los participantes la idea de un éxodo hacia la tierra prometida. Pero de lo que ambos grupos no se percataban era de que los dos existían sobre el telón de fondo de la nueva ideología europea, que consistía en una política amalgamada que cubría tanto el Cristianismo como a los problemas derivados de la civilización y el comercio, y cuyo principal artífice era Buxton y el Partido Anti-Esclavista. Sucesos posteriores hicieron claro, sin embargo, con qué facilidad las ideas teológicas de redención y repatriación podían modificarse y sustituirse por otras consideraciones que tenían que ver con prácticas de mercado y con degradadas motivaciones de lucro y codicia.

La segunda decisión, o sea la de fundar una institución para el adiestramiento teológico, se concretó el 6 de octubre de 1843. Ese día, un terreno que dominaba la vista de la Bahía de Río Bueno y una insti-

20) BMS General Commitee Minute Book Min. 369 (1). Abril 11, 1839.
21) Russell, Horace O.: *The Missionaruy Otreach of the West Indian Church. Inédito.* D. Phil. Tésis, Oxford 1972, págs. 247-260.
22) Johnston, H.M.: George Grenfeld in the Congo (1908).
23) Russell, H.O.: *Op. cit.* pag. 223 de Debrunner: *A History of Cristianity in Ghana.* p. 108.

tución para adiestrar hombres para el ministerio de las iglesias en el Caribe y Africa fueron consagrados.

La idea de una institución tal no era nueva. Burchell, en Shortwood, había ya implementado tal esquema de entrenamiento para sus diáconos, y en Kingston los diáconos de Tinson predicaban regularmente en Yallahs y Manchioneal. El colegio imponía, entonces, el adiestramiento en práctica superior. De hecho surgía sobre el trasfondo de un nuevo pensamiento dentro de los círculos misioneros, especialmente en India, donde fue encabezado por William Carey, por medio de lo que él llamó la Agencia Nativa. La teoría que animóeste esfuerzo consistía en la afirmación de que la persona de la localidad estaba más habilitada para transmitir el Evangelio en el escenario local que cualquier otra.[24]

Hubo quienes, sin embargo, tenían ideas de mucho vuelo en cuanto a la naturaleza de esa actividad. Phillipo, por ejemplo, estaba de acuerdo en que la educación general era más importante que el adiestramiento teológico específico, y deseaba fundar una universidad en lugar del colegio.[25] Su moción no fructificó, y un colegio teológico vio la luz y subsistió como institución aparte hasta 1965, cuando se fundió con otros colegios para transformarse en el Colegio Teológico Unificado de las Antillas.

La implementación de estas dos decisiones creó mucha tensión entre la Misión Bautista de Jamaica y la SMB. Mientras los Bautistas de Jamaica reclamaban prisa, los Bautistas de Inglaterra reclamaban prudencia. Después de todo, la vasta mayoría de los fondos en este tiempo venía, de hecho, de Londres y, por ello, la sede central se sentía en posición de dictar ciertas normas. La Misión Jamaiquina, acostumbrada a más prósperos días y a cierta dosis de independencia y notoriedad, no tomó a bien esta restricción. Y entonces, en 1842, los caminos se bifurcaron y la continuada subvención a los misioneros sobrevino, así como también la responsabilidad financiera para la Misión Jamaiquina en Africa. Se decidió, en pocas palabras, que se formara una Sociedad Misionera y que Jamaica se valiera por su cuenta.

Hubo alguna confusión acerca del significado de tal paso, según quedó demostrado más tarde. Para algunas mentes jamaiquinas la decisión de 1842 solamente relevaba a la SMB de su responsabilidad para con los Jamaiquinos en Africa. Pero la SMB la interpretó como si ella quedara relevada de *toda* responsabilidad. Y Londres hizo esfuerzos para divulgar esto en 1847 cuando, al hacerle una concesión a Jamaica, se redactaron acuerdos para ser firmados por cada iglesia y misionero, transfiriendo toda responsabilidad a los Bautistas Jamaiquinos.[26]

24) BMS Report-1839. Pág. 33. Miss. Her. 1838, Febrero 1839, pág. 11. También Missionary Magazine :mayo 1837. págs. 242-44.
25) Phillippo, J.M.:*Loc. cit.* Apéndice-Plan of a College in Jamaica.
26) Miss. Her. Julio 1847. Págs. 103-5 para las resoluciones que Birrel y Angus traían. Ver también Miss. Her. págs. 529-32 para "acuerdos" (Model Trust Deed).

Para comprobar si se entendía la intención, la SMB envió, con dichos acuerdos, a dos de sus ejecutivos mayores: Birrell, quien había lidiado con la Misión Africana, había abogado por la causa jamaiquina en muchas ocasiones y era confiable; y Angus, un recién llegado pero que era persona de fiar. Angus habría de asumir más tarde la Secretaría de la SMB y se convertiría también en el Director del Regent's College, iniciando con ello una duradera tradición educativa entre los Bautistas Jamaiquinos y Británicos.

A pesar de todo esto, los malentendidos no estuvieron ausentes aún en el año 1858, cuando algunos misioneros británicos que, o habían rehusado firmar en 1847 o no estaban en la isla en la época, repudiaron las interpretaciones de 1842 de Londres.

Desde entonces, y con mayor notoriedad en 1928, los Bautistas Jamaiquinos no relacionados con Londres fueron invitados a no ejercer su independencia. Constituye un reconocimiento a la especial índole de las Sociedades Bautistas Británica y Americana —que se acercaron entre sí en varias oportunidades— el que la Sociedad Bautista Misionera de Jamaica se erija aun hoy como una institución independiente, unida a las iglesias de cada lado del mar por vínculos de hermandad y orden común únicamente.[27]

Los Bautistas jamaiquinos en la segunda mitad del siglo XIX

Los años que corren de 1850 hasta el final del siglo XIX, lanzaron a los Bautistas Jamaiquinos ciertos retos, cuyos resultados aun se observan hoy día. Y es que, junto a los problemas estructurales propios de los Bautistas, y derivados directamente de ellos, había tres cuestiones que hubieron de enfrentar. Eran las siguientes:

a) la legitimación de la "heredada" organización eclesiástica y la necesidad de relacionarla con la interpretación popular de la política y la práctica Bautistas.

b) el problema de la autoimagen en el ministerio y su relación con la cuestión del liderazgo y el color; y

c) el lugar de la Misión Jamaiquina dentro del nuevo marco de referencia internacional de los Testigos Bautistas, con respecto a los nuevos desarrollos hacia la Alianza Bautista Mundial.

En cierto sentido, estas tres cuestiones no eran nuevas, pero demandaron entonces más atención. Detrás de cada una de ellas estaba la

27) Varias veces los Bautistas Jamaiquinos quisieron repudiar su independencia. Ver The Freeman: 1858. Carta de John Clarke. También Detweiler: Waiting Isles: Knight: Liberty and Progress.

lucha por lograr nuevos entendimientos acerca del significado de la sociedad jamaiquina en general, en lo que se refiere a su interpretación económica, política y social.

Estos fueron años de extrema dificultad financiera, lo cual se explicaba en razón de las nuevas disposiciones británicas de 1846, contenidas en el Acta de obligaciones azucareras y en las políticas de Joseph Chamberlain. Estos fueron también los tiempos de la guerra civil norteamericana, con sus efectos colaterales en las relaciones entre el Caribe y los Estados sureños. Eran los años de la introducción del Gobierno Real de la Colonia, con sus efectos concomitantes: la abdicación y la abnegación de los liderazgos políticos locales.

Pero estos también fueron los años en que se desarrolla parte del pensamiento más creativo de los clérigos, entre los que se cuenta al Padre Dupont (católico), al Arzobispo Etnos Nuttall (Metodista-Anglicano) y a David Jonathan East (Bautista). Y fue la época de los grandes "renacimientos", de la emergencia del llamado "Renacimiento de Sion" y del "Renacimiento Nativo", grupos que tenían una organización tan formal como lo eran los intentos del pueblo por institucionalizar su aculturada fe.

La primera cuestión, o sea la de la legitimación de las políticas y prácticas Bautistas, había sido traída a cuento desde 1924. Puesto que fue entonces cuando, tanto las organizaciones filantrópicas y evangélicas de Inglaterra y Norteamérica, empezaron a mostrar un creciente interés en el ámbito Bautista jamaiquino y que quisieron relacionarse con alguna organización concreta. Claro que mucho de todo esto sobrevino como consecuencia del ataque de Buxton a la institución jurídica de la esclavitud en el Parlamento británico en 1923. Las repercusiones de aquel debate estuvieron destinadas a tener un impacto en los círculos políticos, religiosos y sociales. Y es que descalificar la esclavitud significaba desmantelar un sistema de vida, y los Bautistas estaban de algún modo conscientes de esto: por eso empezaron a impulsar nuevas formas estructurales para reemplazar la esclavitud, de modo que ya en 1982 el Missionary Herald de Londres reportó que una Sociedad de Auxilios había sido formada en Kingston, "diseñada para asistir en lo posible las operaciones de la agrupación".[28]

Lo que de hecho ocuriró fue la transferencia real de la toma de decisiones a nivel misionero de Londres a Kingston. Y es que una medida tal se presentaba como necesaria si los Testigos Bautistas iban a ser criollos.

Esta decisión debió tomarse forzosamente por parte de los Testigos Bautistas debida a la presión de las circunstancias. En tanto que opuesta a las congregaciones, la Iglesia Bautista estaba hecha de pasto-

28) Miss. Her. Sept. 1828. Pág. 65.

res, líderes y diáconos. Los diáconos y líderes eran, en su mayoría, esclavos o esclavos libertos, y tenían la responsabilidad de vigilar las congregaciones en ausencia del pastor, así como el cuidado de la membrecía, todo concebido como una tarea diaria. Eran ellos quienes interpretaban y transmitían las palabras del pastor a la masa y visceversa. Para facilitar esto, y debido al gran tamaño de las congregaciones, se adoptó el llamado Sistema Metodista de Clases. A pesar de la crítica adversa que recibió de la SMB, la iglesia local lo adoptó, y ello fue lo que debió ser legitimado, tanto localmente como a los ojos de Europa.

La ocasión para tal legitimación resultó ser la insurrección de 1831 y también el "asesinato" de Sam Sharpe.[29] Fue la rebelión, en los días de Navidad, conocida localmente como "la guerra Bautista", la que dió a Knibb y otros la oportunidad de enarbolar la capacidad de los líderes espirituales locales y, por implicación, la vindicación de la estructura de la Misión Jamaiquina, que a la sazón se había desarrollado. El que la estructura haya sobrevivido a las divisiones entre las congregaciones en 1865 y, más tarde, en la década de 1930, es un testimonio de la sabiduría de nuestros padres en la fe, y de su habilidad para la adaptación y el reacomodo.

La segunda cuestión, o sea la de la autoimagen y el color, está íntimamente ligada a la cuestión central. Este tema comenzó a surgir a discusión en 1843, cuando se tomó la decisión de crear una institución teológica en Río Bueno. Hay pocas dudas acerca de que en ese tiempo ya la Misión empezaba a sentir emerger su propia fuerza luego de los tiempos de prueba (1831-32), así como la subsecuente ayuda financiera y el empuje que a la misma le daba el Gobierno central de Londres. El hecho que la Emancipación viniera resultó ser una tentación para emprender el camino de la autosuficiencia y también un estímulo para la autodeterminación. En la reunión de la agrupación en 1839, se había tomado la determinación de enviar misioneros de Jamaica a Africa. En 1840, Knibb fue a Londres a apelar el caso y también a solicitar la instauración de un Colegio para adiestrar hombres para el ministerio, tanto en el Caribe como en Africa. Mientras que la idea del Colegio fue de alguna manera bienvenida, la de la misión africana no lo fue. Esto se debió quizás a que el Gobierno británico estaba preparando lo que después habría de llamarse la "Misión Civilizadora", bajo la égida de Buxton y con el total apoyo de la Iglesia Anglicana.[30]

29) Para una adecuada discusión sobre el tema, véase: Record M. The Jamaican Slave Rebellion, Past and Present 40, Julio 1968. págs. 108-25. También *Catherall: British Baptist Wnvolvement in Jamaica,* 1783-1865 (1971), tesis inédita. También: *Facts and documents connected with the Late Insurrection etc.* 1832: Narrative of certain events connected with the late disturbances etc. (1832). Conford: Missionary Reminiscenses. The Christian Hero (1856).
30) Para Misión Civilizadora ver: Allen and Thompson: *Narrative of the Expedition into the River Niger,* 1841. 2 vols. (1848). Ifemesia C.G.: *The Civilising Mission of 1841– Aspects of an Episode in Anglo-Nigeria Relations: Journal of Historical Studies of Nigeria,* Vol 2 No. 3, 1962.

Por este tiempo, los Bautistas británicos se alejaban cada vez más de una postura de "cristianismo conservador" y se acercaban más a una masa popular ligada al liberalismo británico. Esto habría de expresarse abiertamente más tarde en la novedosa actitud inconformista de los prósperos poblados bajo influencia Bautista.

Cualesquiera hayan sido las razones, lo cierto es que la SMB no apoyó ni alentó la Misión Africana, y dejó entrever que el Caribe era el área apropiada para los esfuerzos misioneros jamaiquinos. Esto irritó a la Misión Jamaiquina, la cual tomó los problemas en sus manos, se declaró indenpendiente de la Sociedad Británica y formó su propia Sociedad Misionera en 1842. Para 1843, esta Sociedad Misionera había establecido (con ayuda británica) el Colegio Teológico Calabar, y enviado 31 personas a Africa.

Naturalmente, la SMB tomó esto en cuenta, y para 1845, en la iglesia Bautista de Mt. Carey en St. James, hubo un intento de formar una agrupación. El proyecto falló. Pero la SMB no dejó caer el asunto y, retomándolo todo, envió sus acuerdos con dos funcionarios importantes de la Sociedad, quienes habrían de revisar todo el problema.[31]

La aceptación de los acuerdos habría de asegurar que todas las propiedades Bautistas estuvieran legalmente seguras en manos de las Sociedades (la Jamaiquina y la Británica). Pero constituía también un medio de control en tanto se había solicitado a Londres suscribir algunos de los gastos locales de la Misión Jamaiquina. La Asamblea Bautista de 1847 se reunió para discutir el problema pero no hubo acuerdo final ni aceptación en ningún sentido. Esto, sin embargo, no impidió la incorporación de algunas propiedades bajo custodia legal británica. En 1849, la Asamblea se reunió de nuevo para discutir el mismo asunto. Esto desembocó en la formación de una agrupación nacional: la Unión Bautista Jamaiquina. Había tomado siete años llegar a ello pero, una vez logrado, los Bautistas de Jamaica eran independientes, tanto en sus operaciones externas como en las internas, y su propia autoimagen plenamente aceptada.[32]

Una nueva era

El problema del lugar del liderazgo de la gente de color dentro de la organización tenía que ser ahora resuelto. Hasta 1849 había posiblemente sólo cuatro personas que eran pastores. Dos de ellos habían sido destinados a Africa para que ningún conflicto se suscitara en casa. Pero el Colegio de Calabar estaba ahora funcionando y, en 1849, los primeros graduados fueron enviados fuera. Estos hallaron fáciles opor-

31) Ver Miss. Her. 1928. *Loc. cit.*
32) Knight da buena cuenta del proceso de desarrollo. Ver: *Liberty and Progress, loc. cit.*

tunidades como asistentes o maestros, y no fue sino hasta la década de 1850 que el verdadero asunto surgió. Fue Tinson quien lo sacó a luz y fue él quien llevó a la agrupación a aceptar al hombre negro según su propio derecho y en sus propias condiciones. Arguyó ante las agrupaciones que *todas* las iglesias debían estar abiertas a *todos* los pastores y que debía haber igual paga para los misioneros y para los clérigos locales. Esto fue aceptado como política.[33] Pero pasó mucho tiempo antes de que tal política se hiciera realidad, y esto tuvo por lo menos dos resultados para los Testigos Bautistas.

El primero fue la separación de los Bautistas Nativos en una organización aparte después de 1860, debido a la rígida "línea de color" evidente en la dirigencia de la agrupación Bautista. Y esto hubiera continuado así de no ser por los eventos acaecidos en 1865. Fue lo ocurrido este año y los sucesos de Morant Bay, junto al manejo que de la situación hizo Eyre, lo que unificó de nuevo a los Testigos Bautistas. Es significativo notar que la mayoría de las iglesias de la Unión Bautista Jamaiquina en St. Thomas, deben su origen a un énfasis misionero en el área después de 1865.[34]

El segundo fue el surgimiento y formación de la Misión Evangélica de Jamaica en 1876, que fue precursora de la mayoría de Hermandades que hoy existen.[35] Mientras la evidencia es clara en cuanto a que este grupo era sostenido desde el otro lado del mar y que la experiencia médica de James Johnston, un primogenio líder, fue un elemento importante en su formación, la presencia de los extranjeros sirvió más bien como catalizador para crear una Iglesia más comprometida. Por su parte, la gente negra halló un ambiente más acorde y armonioso para su culto. Un ambiente que no limitaba la abierta expresión física de la posesión espiritual y que también acogió las "curaciones" como auténtica y legítimamente cristianas.

La tensión entre la "imagen" de la Iglesia como entidad de negros, y el continuado patrón de culto de la vieja Iglesia Bautista Victoriana Inglesa, ha estado desde entonces presente. Varios métodos de reacomodo litúrgico han sido intentados pero la cuestión es más profunda y va más allá de los problemas de liturgia. Tiene que ver más bien con el papel de los liderazgos y la postura de los Bautistas Jamaiquinos en el seno de la familia Bautista internacional.

En cuanto al papel de los liderazgos, la cuestión quedó parcialmente saldada en la década de 1920, con un caso en las cortes que de una vez por todas estableció la primacía del Comité General de Calabar

33) Miss. Her.: Julio 1850: Págs. 105-8. *Carta de Tinson a Sir* S.M. Peto: *Tirson aboga por una meritocracia.*

34) Sibley, Inez: *A Short History of Baptist in Jamaica.* Notar las fechas de formación de las iglesias en el área de St. Thomas.

35) God with Us: *Panfleto producido por la Misión Evangélica de Jamaica para celebrar su centenario.* Ver pág. 3-5, 15 y ss.

por encima de la SMB en los círculos Bautistas jamaiquinos. Por implicación, la agrupación era amo en su propia tierra.[36]

En cuanto a la postura internacional de los Bautistas Jamaiquinos, ha sido y sigue siendo aún un conjunto de relaciones en pleno desarrollo. Ya desde 1790, esto se veía claro. En el Registro Bautista (Vol. 1) de 1790-92, el trabajo en Jamaica fue considerado por el editor John Rippon como de la misma categoría que el trabajo en Georgia y Nova Scotia, de tal modo que, desde el mismo comienzo, la Misión Jamaiquiquina tuvo una visión externa de su estructura, según se evidencia desde la perspectiva de estos datos. El desarrollo de estos elementos llevó a que más tarde el trabajo de los Bautistas Jamaiquinos se convirtiera, no sólo en el punto focal sino en el modelo por medio del cual el éxito o no de las Misiones cristianas se juzgaba. Buxton se inspiró en los Bautistas Jamaiquinos para lanzar su "Misión Civilizadora" en 1841. Sturge se inspiró en los Bautistas Jamaiquinos para proponer que los esquemas de ocupación de tierras debían formarse para hacer realidad la independencia económica de los esclavos libertos de los que hablaba Thomas Clarkson. En los juicios anti-esclavistas de la década de 1830, las pruebas presentadas por los Bautistas contribuyeron a poner fin a la esclavitud por ley en las colonias británicas. Pero al mismo tiempo, la continua participación de la dirigencia jamaiquina le daba a la Misión, ahora convertida en Iglesia, una postura internacional que estructuró gran parte de la futura política. Por ejemplo, entre los años 1842 y 1860, las cuestiones domésticas de hecho fueron relegadas a un segundo plano en relación al énfasis puesto en el aspecto externo de la agrupación. No fue sino hasta 1865 y 1880 que las cuestiones domésticas parecieron tener algún tipo de prioridad.

Pero este intento de asegurar y retener un lugar en la familia bautista internacional ha tenido diversas suertes. Entre 1880 y 1905, muy poco se oyó acerca de los Bautistas Jamaiquinos en la escena internacional, pero estaban de hecho activos. En Camerún, por ejemplo, Joseph Jackson Fuller era de lo más influyente, no sólo en la negociación de una política más humana para con los esclavos, con los jefes de Duala y otros poderosos agentes en Africa Occidental, sino que él era el instrumento para arreglar los acuerdos entre los poderes europeos en lo que ahora se llama la "violación de Africa", en la turbulenta década de los años ochenta.[37]

En el Congo (Zaire) mismo, las familias jamaiquinas estaban entre las primeras en evangelizar la región, en traducir el Evangelio a los idiomas locales y, en algunos casos, en homogenizar el lenguaje.[38] Pero

36) Ver *The Jamaica Baptist Reporter,* julio 1931. pág. 3. También abril 1932, pág. 9.
37) Ver Lewis, Thomas: *These Seventy Years-an autobiography* (1930). Fuller: *Autobiography of J.J. Fuller.* Mimeografiada (1920 ?) Baptist Handbook 1890.
38) Clarke, John: *Memoir of Joseph Merrick* (1850) Ver tambien Miss. Her. Nov. 1968 (artículo por Basil Amey, BMS Librarian).

este trabajo, a pesar de que era realizado por los Bautistas Jamaiquinos, ganó crédito, no tanto para ellos cuanto para las Misiones inglesa y americana, para quienes trabajaban. Jamaica había, entonces, perdido su status internacional.

Sin embargo, los disturbios de la década de 1950 y sus efectos concomitantes, como los nuevos alineamientos políticos y económicos, crearon un clima más favorable para la participación internacional. Y a lo largo de las décadas de los años sesenta y setenta, estas oportunidades habían sido aprehendidas y un nuevo horizonte de incrementada participación florecía adelante. Es de esperar que cuando esto llegue, no llegue a costa de la política interna, doméstica, como ocurrió en el pasado.[39]

CONCLUSION

La historia de los Bautistas Jamaiquinos en el siglo XIX es verdaderamente sobresaliente. Es la saga de un movimiento que se transforma de "secta" en "iglesia". Es la historia de un grupo oprimido y aislado que, en virtud de su fe, se sostuvo en la escena internacional, aunque haya sido por unos pocos gloriosos momentos. Pero es también la historia de un fracaso porque los Testigos Bautistas aún no han situado con propiedad a los indios en nuestro medio, ni tampoco han sido lo suficientemente flexibles para con algunos rasgos verdaderamente africanos que permanecen ocultos en la oscuridad.

Ha habido una marcada incomodidad en la forma como han tratado el problema del "color" y la "raza", como aún puede verse en las tensas relaciones con el personal de la Convención Bautista Sureña y la Sociedad Misionera Bautista, de tiempo en tiempo.

En cierto sentido, los Bautistas de Jamaica son un microcosmos de nación. Ellos han reflejado más acusadamente que cualquier otro grupo las tensiones y cohesiones, los éxitos y los fracasos, las aspiraciones, deseos y esperanzas de Jamaica (a veces en forma muy notoria). Cuando la sociedad volvió sus ojos a Africa, los Bautistas no sólo vieron sino fueron. Cuando la sociedad volvió sus ojos hacia Cuba y Panamá, los Bautistas estuvieron en la vanguardia. Y cuando la sociedad recogió sus pedazos después de 1865 y 1938, las iglesias Bautistas echaron las bases de una conciencia vigilante.

Una interrogante que el siglo aun se hace es ésta: ¿reaccionaron los Bautistas como movimiento o como individuos para iniciar los cambios y predicar el Evangelio? No hay respuesta fácil para esta interrogante porque aunque los Bautistas dieron siempre mucho peso

39) Panfleto: *Through the Seventies (circulación privada).* Jamaica Baptist Union, 1969.

a la individualidad, a sus deberes, derechos y libertades, al mismo tiempo cooperaron abiertamente y de todo corazón por el bien común. Hablar de los Bautistas es hablar de la fe cristiana, y la fe no es una cuestión programática, proyectiva y planificada. Es un movimiento del espíritu, y el movimiento del espíritu es impredecible. Los Bautistas fueron movidos por el espíritu, de eso no cabe la menor duda, y los Bautistas actuales son herederos de ese espíritu también. Es bueno saber eso aún cuando nuestros antepasados Bautistas actuaron por y reaccionaron a necesidades específicas según Dios los guió para hacerlo, porque somos los herederos de su tradición y de su espíritu. Nosotros también, en nuestro tiempo, podemos aumentar nuestro coraje, y en lo que parece sobrecogedora oscuridad, ir encendiendo, una a una, pequeñas velas de esperanza.

MISIONES BAUTISTAS ENTRE LOS INDIGENAS DE MEXICO ¿BUENAS NUEVAS PARA LOS PUEBLOS AUTOCTONOS?

Lázaro González Domínguez

Permítaseme hablar de la Obra Bautista entre los indígenas de México, desde un punto de vista vivencial, y por otro lado de experiencia. Vivencial, porque soy indígena perteneciente a la etnia Zapoteca, que es una de las más numerosas entre las minorías étnicas en México. Y de experiencia, porque soy Bautista, "de Hueso colorado", como decimos en México, cuando tenemos convicciones y lo soy desde hace veinticinco años. Así que mis palabras son subjetivas, pero también objetivas, porque soy indígena bautista.

En México todavía existen 56 grupos étnicos y han desaparecido 76. Algunos de los primeros están a punto de extinguirse, como son los popolocos, triques, tlapanecos. Algunos viven en las grandes montañas de la Sierra Madre oriental, como los zapotecos, totonacos, mazatecos; o en las grandes montañas del norte de la república mexicana, como son los yaquis y los tarahumaras. Otros en zonas desérticas como los grupos mixtecos y los que habitan en el Valle del Mezquital. Otros han sido arrinconados en las costas de la república mexicana como los seris y los huaves, los primeros en el norte y los segundos en el sur.

Estos lugares donde habitan los indígenas no los han escogido ellos porque les guste, sino que desde la época de la Conquista y después con las famosas Encomiendas y Mercedes reales la Corona Española daba como gratificación a los conquistadores, la regalía de grandes extensiones de terrenos que incluía mano de obra indígena. Ante esto, los indígenas tuvieron solamente dos caminos. Uno, seguir viviendo en el lugar que les dieron sus antepasados, pero convirtiéndose en propiedad de los encomenderos. O, la otra, remontarse a las tierras y a lugares difíciles de habitar, para seguir siendo libres. Pero aún allí se les siguió

acosando a través de la destrucción de su medio habitacional para seguir convirtiéndolos en mano de obra gratuita o barata. Porque hasta ahora el indígena sigue siendo el que ofrece la mano de obra más barata que puede existir.

La otra forma de explotación que el indígena sufre, es la explotación de su Cultura.

La Cultura indígena es una mercancía en las manos de los extranjeros y en manos del Estado mexicano que le reporta sendos dividendos. Casi en cada estado de la república podemos encontrar Centros de Cultura indígena, en donde se promueven y venden artesanías indígenas.

En el estado de Puebla, hay una población nahuatl que produce trajes autóctonos que son bordados a mano y que son la expresión de la cultura nahuatl. Estos vestidos en la población pueden costar dos dólares y en la frontera con Estados Unidos, se venden a quince dólares. ¿En manos de quién queda la diferencia? En manos de los extranjeros y nacionales quienes se han convertido en intermediarios de las comunidades indígenas con relación a la modernidad.

Otra forma en que se explota la Cultura indígena es a través del idioma y fundamentalmente lo hacen los traductores de la Biblia a los idiomas nativos, quienes viven una vida de ostentación en comparación con los pobladores indígenas.

Los indígenas zapotecos de mi comunidad llamada San Pedro Ixtlantepec, en el estado de Oaxaca, corrieron a uno de estos lingüistas, porque se había convertido en un cacique de la población y quien se quería meter demasiado en la vida política, social y religiosa de la comunidad y de esta forma ha sucedido en muchos lugares.

La doble explotación del indígena

La base de sustentación del sistema capitalista en que estamos viviendo es la explotación del hombre. En la búsqueda de la mayor explotación se encuentra la mayor ganancia y la mayor ganancia para los explotadores la ofrece el sujeto indígena, ya que por la situación de miseria en que ha vivido y que le ha conformado económica, política y culturalmente, y por la necesidad que tiene sigue aceptando los míseros salarios que recibe como pago por jornales de 8 a 12 horas. Los indígenas de Chiapas al sur de la república mexicana recibían hasta hace unos meses la cantidad de $500,00 por día o sea casi un dolar en su equivalente.

Esta cantidad no alcanza a mantener a una familia indígena que por ventura somos los más prolíferos. Por tanto toda la familia tiene que entregarse al trabajo, y así lograr medio mantener a los suyos. El trabajo adicional consiste en la recolección de frutos silvestres de cada época, en la caza temporalera, en la elaboración de artesanías, o en la crianza

de aves domésticas y cerdos de traspatio. Pero aún en estas cuestiones el indígena también es explotado, porque al vender su artesanía y sus animales domésticos, no se les paga el precio justo que corresponde.

Por todo esto el indígena sufre una doble explotación. La explotación directa que es el pago injusto de su salario. Y adicional a esto está el pago injusto de sus productos del campo, por lo cual, como el campesino, el indígena transfiere valor en la venta de sus productos a otros sectores de la sociedad. Al comprar los productos que necesita para su modo de vida, además de los productos del campo, sufre también un robo, porque al vender sus productos los vende barato y al comprar los productos de la modernidad, los compra caros. Aunque hay que decir que para el indígena los productos del campo son un valor de uso y no un valor de cambio, produce para su consumo y no para vender, por lo cual, su economía es una economía de subsistencia, o lo más una economía de prestigio pero no de mercado.

Formas de tenencia de la tierra

Entre las comunidades indígenas la forma de tenencia de la tierra es la: Comunal. Forma típica del modo de producción tributario, característico del Imperio Azteca antes de la llegada de los españoles. Pero como sabemos, un modo de producción no termina cuando empieza a dominar otro y ahora todavía venimos arrastrando resabios del modo de producción entre los aztecas, aunque con bastantes variantes.

La característica de la forma de tenencia de la tierra comunal, es que era propiedad de la comunidad y solo se daba a las familias en usufructo. Solo se tenía el derecho de posesión y no el de propiedad, y esto mientras la familia trabajara la tierra. Si se dejaba de trabajar la tierra por dos años, se perdía el derecho de posesión y usufructo, por lo que pasaba a manos de otra familia la tierra. Tampoco se podía vender la tierra ni rentarla.

La otra forma de tenencia de la tierra entre los indígenas es la Ejidal, que es producto de la Revolución Mexicana, y que lograron los campesinos e indígenas luchando. O sea, fue la conquista de la lucha campesina indígena y no una concesión gratuita del Estado Mexicano. Las características las tomaron los teóricos agraristas del Estado Mexicano de la forma Comunal, por lo que la forma de tenencia Ejidal es:

Nacionalizada/Estatal, por ser propiedad del Estado. Comunal, porque es regida por una asamblea de ejidatarios, no se puede vender, ni rentar (hasta hace poco), no se puede dejar de sembrar por el término de dos años. Derecho de Sucesión, los hijos o parientes pueden heredarla.

Estas dos formas de tenencia de la tierra dominantes entre las comunidades indígenas en México, dan como consecuencia una forma

típica de vida económica, social, política y religiosa, que es la comunal también aunque no en su forma original, porque poco a poco el Capitalismo está logrando destruir la forma comunal de vida de los indígenas.

Vida socioeconómica, política y religiosa de las comunidades indígenas

La forma de relación del hombre indígena con la naturaleza es estrecha y sagrada, por tanto, no hay demasiado uso irracional o explotación irracional sobre ella. Solo se espera que produzca para la subsistencia y un poco más para intercambiar con otros productos necesarios para la subsistencia, ya que el campesino indígena es el segmento social que a través de una relación productiva con la tierra, logra subsistir sin acumular. Esto se traduce en relaciones que le son características y que pueden verse bajo dos niveles: uno horizontal, entre iguales, en que se realizan acciones de cooperación y de redistribución al interior de la comunidad indígena y el otro que es vertical y desigual, con el resto de la sociedad que es un conjunto más poderoso.[1]

La forma de tenencia de la tierra dominante entre las comunidades indígenas, que es la comunal, se traduce o hace que la vida económica, social, política y religiosa de la comunidad, sea también comunitaria.

A nivel político, los cargos de autoridad, o el *Flatoani,* eran desempeñados en forma rotativa, por personas que eran respetadas y consideradas sabias para el desempeño de tal tarea, y eran elegidas por votación mayoritaria y en presencia de todo el pueblo *(Altepetl).* Generalmente a éste o a otros cargos se les rehuía, porque eran de gran responsabilidad y significaba una redistribución del tiempo y de los bienes del *Tlatoani* (como se le llamaba entre los aztecas) al interior de la comunidad, ya que no recibía salario alguno en forma directa. Por supuesto, la persona adquiría más prestigio, y más tarde le traía el cargo favores económicos, pero fundamentalmente eran cargos de prestigio y no de incrementos de bienes económicos.

Toda persona tiene que contribuir para la reproducción de la comunidad indígena, tanto económicamente como en cargos políticos que los desempeñan fundamentalmente los hombres quienes empiezan siendo policías (*Topiles*) y solo descansan uno o dos años, para ir escalonando los cargos hasta llegar a ser *Fiscal* del Templo. Ninguno de estos cargos tiene remuneración y todos los cargos tienen que ser desempeñados por todos los hombres de la población. Aún en algunas poblaciones Zapotecas (*Zogocho*), los indígenas que viven en los Angeles, California, E.U., tienen que regresar a desempeñar su cargo o pagar a personas de la comunidad para que se los desempeñen, so pena de perder su derecho de ser considerados de la comunidad.

1. Arturo Warman. *Los campesinos hijos predilectos del régimen.* 8a. edición, Ed. N. T. México 1980, p. 116.

En otros pueblos Zapotecos, se les pide a sus hijos que salen de la comunidad a radicar a otras ciudades de la República Mexicana que mantengan constantemente su contribución económica con el pueblo a través de las organizaciones de Zapotecos en México, Oaxaca, o los Angeles, California. Así que la misma comunidad indígena exige a sus hijos su afirmación étnica, a través de la obligación que les impone en los cargos políticos.

La vida social del pueblo indígena se lleva al cabo a través de sus fiestas de fundación, del santo patrono y de otras que la Iglesia católica ha logrado imponer a través de los siglos, como son la Cuaresma, Navidad y otras. La más importante es la fiesta del santo patrono, que es realmente fiesta del pueblo, en donde todos tienen que cooperar económicamente, aún los que están fuera del pueblo. Es fiesta del pueblo y casi es imposible que se pase por alto, porque es una forma de reproducción social, política e ideológica y una redistribución de la propia economía de la comunidad al interior de ella misma y a nivel regional. Los compadres y gentes de otros pueblos vienen a la fiesta y el pueblo a través de sus autoridades se encarga de darles hospedaje y alimentación por el tiempo que dura la fiesta.

Pero antes de la fiesta hay la preparación que implica componer el camino, hacer o emparejar las calles del pueblo y otras cosas más, que son parte del trabajo voluntario que cada uno tiene que prestar en favor de la comunidad llamada *Tequio.*

Las famosas bodas zapotecas llamadas *fandangos,* se llevan a cabo de la siguiente manera: cuando nace un varón en la familia, la madre empieza a dar en prenda, sal, panela, tortilla, chile, chocolate, maíz, toros, pavos, etc., todo lo que se utiliza en una boda y así da durante el transcurso de 15 o 16 años, que generalmente es la edad en que los jóvenes empiezan a buscar su pareja y cuando se pide a la que va a ser esposa, pone de plazo un año para efectuar la boda y este plazo es el tiempo a los deudores para pagar todo lo que se prestó por parte de la madre del muchacho. Por tanto se hacen fiestas de tres o cuatro días y en donde participa mucha gente, en donde se matan de 200 a 300 pavos y a los familiares más cercanos se les da un pavo vivo y si viven en otros pueblos o en la ciudad se les manda.

Por tanto una boda indígena es responsabilidad comunitaria y no solamente de los familiares de los desposados. Así como se gasta comunitariamente, así se recupera también, ya que durante la fiesta, los invitados van depositando dinero voluntario en una gran *xicalpextle* (asiento de un gran calabazo adornado). Cada uno de los invitados tiene que pasar a depositar algo de dinero, que va a formar el capital base de la nueva pareja.

En el aspecto religioso, la vida también es comunitaria, todos creen en un solo santo patrono, pero también en un Dios que está sobre el santo patrono, además de tener diferentes manifestaciones de ese Dios

poderoso y que lo representan en forma de piedra, agua, madera, un árbol en forma de Cruz, etc. Los caminos indígenas están llenos de la manifestación de Dios, porque el pueblo indígena es profundamente religioso y a pesar de que son idólatras, siempre tienen la conciencia de un Dios creador de Todo, y esto no es de ahora. Antes de que llegaran los españoles uno de los más grandes poetas del México antiguo, Rey y Señor de Texcoco, llamado *Netzahualcoyotl,* llama a Dios "El dador de la vida". Dice la historia que cuando su reino fue conquistado por otra tribu, fue obligado a construir un templo para el dios de los conquistadores, lo cual hizo, pero frente a éste edificó uno más bello y en él no puso ninguna imagen, porque él creía en el Dios invisible, como el dador de la vida. Así también lo manifiesta una poetisa llamada *Macuilxochitzin,* de quien se reproduce parte del siguiente Poema:

Canto de Macuilxochitzin

Elevo mis cantos,
yo, Macuilxochitl,
con ellos alegro al Dador de la Vida.
¡Comience la Danza!

Y el siguiente del rey Netzahualcoyotl.

Solamente él

Solamente él,
el Dador de la Vida.
Vana sabiduría tenía yo.
¿Acaso alguien no lo sabía?
¿Acaso alguien no?
No tenía yo contento al lado de la gente.

Realidades preciosas haces llover,
de tí proviene tu felicidad,
¡Dador de la Vida!
Olorosas flores, flores preciosas,
Con ansia yo las deseaba,
Vana sabiduría tenía yo.[2]

Se tenía entonces la conciencia de un Dios que estaba sobre todos los dioses y estos cantos son similares a los salmos hebraicos. Pero llegaron los españoles y truncaron el desarrollo de esa conciencia de un Dios grandioso, impusieron al Dios conquistador español. Cambiaron el rostro de los dioses y diosas indígenas para convencer a nuestros antepa-

2. Miguel León Portilla. *Trece poetas del mundo azteca.* UNAM, México 1978, pp. 165 y 173.

sados de que los dioses de ellos eran mejor, como sucedió con la famosa diosa azteca que se encontraba en el Cerro del Tepeyac, a la que los indígenas llamaban *Tonatzi* (madre). La cambiaron por la virgen morena de Guadalupe, con color indígena, para lograr implantar la religión católica.

La obra evangelística bautista entre los indígenas de México

Fuera de la religión autóctona de los indígenas que casi ya no existe, por lo menos en México, tanto el catolicismo en su tiempo fue un fenómeno que nos vino de fuera y en nuestro tiempo el protestantismo también es un fenómeno exógeno, como dice Jean Pierre Bastian y este existe en México hace más de un siglo.[3]

Los bautistas llegaron a México en 1870 a través de la Convención Bautistas del Sur de los Estados Unidos y de la Convención Bautista del Norte. Estas dos convenciones tienen concepciones ideológicas y teológicas diferentes, que fueron resultado de sus concepciones sobre la esclavitud. Teológicamente los del norte fueron más liberales y los del sur más fundamentalistas, y así nos trajeron el Evangelio, pero domina entre las iglesias bautistas de México la teología conservadora. La concepción liberal es minoritaria entre los bautistas mexicanos.

Fundamentalmente iniciaron sus trabajos en las ciudades con la gente urbana como lo hicieron todos los grupos protestantes. La primera Iglesia Bautista se fundó en la ciudad de Monterrey y desde allí se desplazaron hacia el centro de la república mexicana. Por tanto el trabajo entre o con los indígenas quedó rezagado, también porque requería un doble trabajo: primero aprender el idioma y después evangelizar. Por otro lado los misioneros bautistas creyeron que convirtiendo a la clase dominante lograrían lo demás, cosa que no fue de esa forma. La mayoría de los indígenas que se han convertido a la religión protestante o han llegado a ser bautistas, han conocido el evangelio en las ciudades o como braceros al sur de los Estados Unidos.

Actualmente hay dos concepciones del individuo indígena: una que concibe al indígena como objeto, o por lo menos si no lo concibe en esa forma lo trata como tal, ya que lo ve incapaz de progresar, lo trata paternalistamente y otra que lo concibe como sujeto capaz de promoverse a sí mismo, siempre y cuando se le deje de explotar. Estas dos concepciones conllevan dos acciones pastorales que tienen las siguientes características:

Consideran que el indígena no conoce a Dios.
Que el indígena necesita ser evangelizado.

3. Jean Pierre Bastian. *Protestantismo y Sociedad en México,* CUPSA, México 1984, p. 171.

Que el evangelio tiene que ser llevado por los misioneros o los pastores.
Que la salvación es un asunto personal.
Los conservadores hacen mucho hincapié en el aspecto ético moral de los convertidos.

Pero esta forma de proclamar el Evangelio choca con la forma de vida comunitaria de los indígenas. Decir que el indígena no conoce a Dios porque practica la religión católica, es creer que Dios no puede estar entre los hermanos católicos o entre los indígenas con su mentalidad religiosa sincrética. Si nuestro Dios, es Dios que ama a los desvalidos entonces si lo buscamos entre los indígenas debe estar en medio de su pueblo. El evangelio no es tanto la buena noticia que nos viene de fuera, es más la buena noticia que vamos haciendo. En la vida de las comunidades indígenas podemos encontrar buenas noticias si estamos dispuestos para recibir y aceptar la buena noticia que nos puede mostrar el pueblo más pobre de Dios.

La religión en la comunidad indígena no es asunto personal como se concibe la religión protestante, es un compromiso de todos por eso las fiestas de las cuales hemos hablado son un compromiso del pueblo, un hecho comunitario, un hecho social y quien no lo toma así está fuera de la comunidad. Por eso los evangélicos, siempre son sujetos marginales al interior de la comunidad, por la actitud individualista y separatista que toman con respecto a su comunidad y a su etnia. Es que ponen en peligro la identidad étnica, rompiendo la comunidad, al romper la comunidad religiosa. No es que se conviertan en contestatarios del grupo dominante al interior de la comunidad como se dice,[4] es que el indígena es un grupo dominado, marginado y manipulado, no conforma en su interior grupos dominantes, conforma líderes.

Los indígenas convertidos ya no quieren desempeñar ningún cargo político en sus comunidades, porque el Evangelio que se les ha enseñado es apolítico. La política es cosa del diablo.

El evangélico en la comunidad indígena le da importancia al aspecto ético moral. El evangélico es aquel que se encierra en su casa, que no participa de las fiestas y asuntos más importantes del pueblo, que no habla malas palabras, que no fuma, que no toma. Un sujeto inactivo en la vida pública de la comunidad. Considera como a verdaderos amigos o hermanos a sujetos que vienen fuera de la comunidad y esto también causa problemas, ya que la comunidad se considera verdaderamente familia del evangélico.

Sólo cuando los evangélicos llegan a ser dominantes en número al interior de la comunidad, vuelven a hacer vida comunitaria rebasando el individualismo y la salvación personal. Este es el caso de los Bautistas

4. *Ibid*, p. 230.

Mazahuas en el Estado de México, quienes participan de toda la vida de la comunidad y la comunidad Mazahua les ayuda en sus necesidades.

Cuando a los indígenas se les deja que realmente sean Iglesia adquieren las características de la vida de la comunidad indígena con todas sus responsabilidades. Y también se puede poner como ejemplo a los bautistas mazahuas, quienes llevan adelante su trabajo pastoral, encargándose de la dirección de la Iglesia en forma rotativa, obligatoria y sin remuneración económica. Tal desempeño se concibe como un servicio obligatorio al pueblo de Dios, y tal es el caso también de los demás oficiales de la Iglesia, quienes tampoco son asalariados.

Hay que hacer evangelio con los indígenas, no proclamar el evangelio entre ellos y esto se hace: afirmando su vida comunitaria no rompiéndola, rescatando la presencia de Dios en sus concepciones religiosas, promoviendo la adoración a su manera y sentir y en sus idiomas autóctonos, apoyándolos en sus luchas por conservar su identidad étnica, sus tierras, sus recursos naturales y sus prácticas comunitarias. Es decir vivir el Evangelio con ellos tal cual es: un hecho social y no privado, un hecho político.

Con esto hacemos posible el surgimiento de la Iglesia Indígena Mazahua, Zapoteca, Popoloca, Otomí, Nahuatl, Mixteca, etc.

LA IGLESIA DE LOS POBRES: PRESENCIA BAUTISTA EN LA REALIDAD BOLIVIANA

Mario Rivas Pérez

Introducción

La ponencia que adjuntamos, responde en gran parte a la realidad boliviana de la Iglesia Bautista entre los sectores más representativos: los mineros y los campesinos.

Los primeros, vienen denunciando desde hace muchos años, las condiciones de vida infrahumana denunciando que han sido sometidos. Domitila Chungara –líder del movimiento minero– ha manifestado que los mineros son la clase más explotada de la economía boliviana y en eventos como éste, debieran ser escuchados por los hermanos de América Latina.

Los segundos, que viven en las regiones frías del Altiplano, son los que en los últimos años han despertado gradualmente a la vida política boliviana, reclamando los derechos que les corresponde.

En el presente trabajo, es nuestro propósito establecer pautas para una reflexión desde los hechos concretos. Queremos mostrarles los acontecimientos de clase que han sido ignorados en alguna forma por la Iglesia boliviana; en unos casos por haber adoptado una postura "apolítica" y en otros casos debido al condicionamiento ideológico que rechaza toda forma de participación en los acontecimientos históricos del movimiento popular, a riesgo de perder su identidad denominacional. Nos atreveríamos a afirmar que el proceso sociopolítico del país ha encontrado a los cristianos evangélicos, aislados de su realidad; tratando de ser ciudadanos de otro mundo metafísico, totalmente alejados del concepto evangélico. Insospechadamente, justificando ser una minoría se han aislado de su medio ambiente y han conformado *ghettos* de hombres nuevos, de masas refugiadas, sin poder reaccionar ante las tremendas contradicciones de clase que los han sometido los que controlan el poder económico. Y lo grave es que no han podido denun-

ciar las injusticias como les correspondía en el momento oportuno. No han podido tomar conciencia de los mínimos derechos a la vida que se establecen en los evangelios y constituyen una fuerza en la comunidad de fe.

Lo que buscamos en esta ponencia, es revelar los hitos liberadores que se dieron y se siguen dando con la participación de los bautistas, desde el interior de la Iglesia y la realidad misma, sustentando muchos principios bautistas, como: separación Iglesia-Estado, libertad religiosa, libre expresión de palabra, respeto a la persona humana, solidaridad con el prójimo y unidad en la Iglesia como fe y práctica cristiana.

Queremos indicarles que para este quehacer teológico, desde la praxis liberadora de la fe, utilizaremos el método científico, considerando que la reflexión-praxis a la que nos referimos va más allá de la Iglesia Institucional.

La ponencia, en primer lugar, considerará la reflexión sobre la coyuntura socio-política y cultural de la realidad boliviana que apunta a un proyecto histórico muy definido. Si tomamos en cuenta los antecedentes, Bolivia sigue siendo un país monoproductor y dependiente de los países periféricos y desarrollados como muchos de América Latina.

Hablar de Bolivia, es hablar de una gran masa empobrecida y que vive en medio de etnias, con un rico pasado milenario y un colonialismo feudal y avasallador.

Queremos hacer mucho hincapié en que en este momento se vive en Bolivia una lucha ideológica sumamente interesante entre la burguesía criolla, las clases dominantes que detentan el poder y los mineros y campesinos aglutinados en la Central Obrera Boliviana (COB) y la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

En segundo lugar, la ponencia intentará mostrar las características de la Iglesia, una visión histórica desde el pasado, presente y futuro. Esta perspectiva eclesiológica intenta buscar señalamientos sobre la identidad de una Iglesia popular, cuya misión y quehacer teológico sea a la luz de la fe práctica, confrontada con la tradición bautista y el momento presente que se vive en América Latina.

Siendo un rasgo sobresaliente de la teología latinoamericana, la concepción eclesiológica, su quehacer teológico-bíblico, su identidad social, histórica, profundizaremos nuestros criterios en la búsqueda de la Iglesia de los pobres y más bien desde los pobres.

En tercer lugar, queremos puntualizar los diferentes enfoques exegéticos y hermenéuticos que se han dado al mensaje del Evangelio. La razón que nos impulsa para dar este paso es asunto de interpreta-

ción del acontecimiento histórico desde el contexto de la Palabra de Dios con un contenido revelador de la historia de la salvación.

La Iglesia Bautista, como institución congregacional y disidente del movimiento reformista del siglo XVI, tiene características definidas. El lugar de la Palabra de Dios tiene una importancia decisiva y mucho más ahora con los procesos de ideologización que se dan al interior de la comunicación hermenéutica.

En cuarto lugar, tocaremos las características del liderazgo, cuyos modelos misioneros de la Iglesia transplante todavía repercuten fuertemente al interior de las Iglesias locales. Luego trataremos el liderazgo nacional, propugnando por la Iglesia latinoamericana y sobre todo afirmando la importancia que tiene la unidad de las iglesias populares frente a las diferencias que sustentan las iglesias madres. Otro grupo de liderazgo que señalaremos es aquel que conforman las nuevas generaciones producto de los cambios sociopolíticos que se viven en cada región del país. Existe por ahora, generación de líderes que exigen o hablan de la consolidación de la Iglesia y de un compromiso serio y responsable como Iglesia de Jesucristo en América Latina.

Finalmente, procuraremos plantearnos alternativas para una nueva Iglesia, la Iglesia de los pobres, defensora de los derechos humanos, la justicia social, una Iglesia que sea capaz de defender la vida frente a la teología de la muerte y de algún modo señalar los lineamientos para una Iglesia popular.

Creemos que al interior del movimiento bautista boliviano se viene dando el germen de una Iglesia nueva, la misma que vive en el silencio, esperando el momento histórico para una participación concreta, cuya manifestación evangélica sea el anuncio y la denuncia de un Evangelio Integral.

En el campo de las alternativas, creemos de importancia conformar un gran movimiento de unidad como testimonio de la Iglesia Latinoamericana. Característica que siempre mantuvo la Iglesia Bautista desde el inicio y cuya tradición se mantiene hasta ahora.

Sobre la realidad boliviana

Pretender hacer señalamientos concretos sobre la realidad boliviana en un encuentro como el nuestro, pudiera parecer como muy especulativo y sensacionalista; sin embargo, no nos podemos abstener de ofrecer una visión objetiva de los distintos aspectos que conforman la coyuntura histórica y a partir de ella, analizar estructural y científicamente los aspectos problematizadores que están en juego y comprometen a la Iglesia bautista.

A modo de información, debemos señalar que la población boliviana asciende aproximadamente a los seis millones de habitantes, cerca del 31% viven en los centros urbanos y un 69% en las áreas rurales.

La población de acuerdo a los indicadores étnicos, el 64% es de extracción indígena, 18% mestiza, 17% criolla y blanca y sólo un 10% pertenece a otros grupos marginales.

Otro aspecto importante de la realidad boliviana, es que el 60% de la población total habla el idioma Quechua y Aymara como lengua madre y sólo el 35% habla el idioma español.

Con relación a la tasa de crecimiento anual, Bolivia presenta una de los más altas de la región: un 2,6%.

En cuanto a la edad, se calcula que el 42,3% de la población total es menor de los 15 años de edad.

En el año 1985, la población analfabeta está calculada en un 45%, a pesar del tremendo esfuerzo que hace el Gobierno por mantener programas de alfabetización masiva y escuelas de tipo rural.

El altiplano y los valles que constituyen el 30% del territorio, cobijan a más del 80% de la población, mientras que la región tropical que ocupa el 70% de la superficie, tiene menos del 20%. De lo que se deduce que el promedio de densidad demográfica es de 4,97 habitantes por Km^2.

El panorama boliviano en este momento, es uno de los más críticos de su historia republicana. La inflación ha llegado a cifras imprevicibles, cuyos promedios señalan en 1985, promedios mensuales desde 1.739,84$b. hasta de 22.870,97. Un promedio acumulado +(–)% desde 6.859,36 hasta un 91.383,87. (EMCI.SRL.85/Cbba. Bolivia). A partir del 84-85 se dieron en el país seis devaluaciones monetarias. En términos económicos, los sueldos mínimos de los diferentes sectores productivos del país llegaron a un máximo de 20,00 dólares norteamericanos por mes trabajo. La tasa de desocupación, según datos del Ministerio de Finanzas y Economía, ha subido en 26%, considerando en subempleo, a vendedores ambulantes, contrabandistas y productores de coca y derivados. Prácticamente, no existen fuentes de trabajo para nadie.

A este fenómeno nacional debemos agregar la sequía, que ha ocasionado serios problemas en la producción agrícola, grandes contingentes de campesinos se han dirigido a las ciudades para buscar acomodo con las consecuencias que esto acarrea cuando no se planifica y no se cuenta con apoyo técnico y financiero.

Para sintetizar este cuadro dramático, acabamos de recibir la noticia de que el estaño único producto extractivo que da divisas al Estado— no se podrá comercializar por medio del Consejo Mundial del Estaño,

dado que los mercados paralelos ofrecen precios bajos con los que no se puede competir.

Desde una perspectiva globalizadora y más objetiva, nos permitiremos hacer un recuento de todos los sucesos acaecidos en el actual período democrático:

En el campo económico, La Unidad Democrática Popular (U.D.P.) una vez en el poder, buscó implantar en el país una política económica de "acomodo" frente a la deuda externa y las presiones de los organismos acreedores. Su propósito era buscar formas más adecuadas de frenar la devaluación galopante y darse tiempo para hacer los pagos, cosa que resultó muy difícil sino imposible.

En el campo político, se produjo al interior de la Unidad Democrática Popular (U.D.P.) una ruptura por los planteamientos económicos dados por el Gobierno. Por otra parte, en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (M.IR) se produjo una fisura ideológica y surgió lo que ahora conocemos por MIR MASAS. En esto se plantea la renuncia del Vicepresidente de Bolivia para iniciar su campaña electoral y el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MNRI) al verse huérfano del apoyo popular se derechiza. El Partido Comunista de Bolivia (PCB), que forma parte del Gobierno, se mantiene al interior del mismo, jugando un doble papel con el Gobierno y la COB (Central Obrera Boliviana).

En el campo sindical, el movimiento obrero ante la ineficacia del Gobierno de la UDP, declara la Huelga General por medidas económicas de la corte salarial. La huelga dura 30 días y se produce una desmoralización de las bases ante las nuevas devaluaciones y la falta de entendimiento con el Gobierno.

En el mes de febrero de 1985, se produce una movilización general dirigida por la Confederación Minera de Bolivia (CMB) y como consecuencia se lanzan sobre la ciudad de La Paz, los mineros armados pidiendo una solución inmediata al problema salarial y para ello plantean un pliego petitorio de 10 puntos. A consecuencia de estos hechos dentro de la COB se producen tres corrientes de pensamiento. La primera, dirigida por los troskistas que exijen la toma del poder como una lucha de carácter económico. La segunda, abaderada por Lechin, para que se siga luchando por el mejoramiento de los salarios. La tercera, dirigida por los mineros para que se llegue a un levantamiento insurreccional; por la falta de un liderazgo claro y político que abandere el movimiento, éste fracasa.

La Central Obrera Boliviana (C.O.B.), comete el error de pedir que se adelanten las elecciones presidenciales, esto como un tácito rechazo al Gobierno de la UDP. Este error es aprovechado por la derecha, la COB pierde su espacio y la crisis se agudiza.

El Gobierno con su postura dilatoria y con una política Neoliberal, busca flujo en la comercialización de recursos naturales en bruto, sujetos al control del mercado internacional. Ante la baja de los minerales, se propugna incentivar la agroindustria a partir del Gobierno y por eso la insistencia por ingresar al mercado internacional de importantes productos como el azúcar, el gas, etc.

El proceso inflacionario sigue aumentando y como consecuencia la deuda externa, el Gobierno ante el levantamiento del pueblo invierte más dinero en armamento, se produce la corrupción a nivel de Estado, muchas instituciones del Estado malversan fondos y la desmoralización precipita las cosas. El Gobierno en su desesperación recurre al ahorro interno en un país que vive en la miseria.

Los resultados de las elecciones generales sorprende a todos los ciudadanos bolivianos. Se constituye el Gobierno del Dr. Paz Estensoro, quien de inmediato plantea una nueva política económica en el país con el propósito de frenar la inflación, los aspectos importantes que plantea son: primero la desnacionalización de las empresas estatales como Yacimientos Fiscales Bolivianos (YPFB) y Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). Se decreta la libre comercialización, el desarrollo agroindustrial. Otra institución desnacionalizada es la Corporación Boliviana de Fomento (C.B.F.).

El Gobierno actual busca un soporte económico de 3.7000 millones de dólares con intereses de 350-400 millones de dólares anuales, con el compromiso de pagar la deuda externa y propone un mayor incremento en los créditos externos.

La nueva política económica del Gobierno que congela los sueldos y salarios con su paquete económico, según el Decreto Supremo No. 21060 busca la libre comercialización, el libre comercio interno, la libre contratación laboral. Con respecto a la COMIBOL, el Gobierno propone crear de ella cuatro nuevas empresas regionalizadas. De YPFB, propone hacer miniindustrias petroquímicas, dejando que ellas establezcan mercados para la comercialización de sus productos.

Con relación a la agroindustria, busca conseguir apoyo económico para intensificar la producción de azúcar, algodón, maíz cubano, goma.

Como política económica bilateral, propone a las empresas mineras chicas, hacer inversiones en el campo agrario de sus excedentes.

En síntesis, el modelo económico del actual Gobierno propone buscar mercados para los productos brutos nacionales y propender a un desarrollo de corte neoliberal.

En este momento el país se plantea muchos interrogantes. Una economía extractiva que depende de la oferta y la demanda jamás podrá asegurar su balanza de pagos y mucho menos incrementar inversiones a

través de préstamos que son absorbidos en sendos programas de estudio de factibilidades por los países que facilitan su personal y tecnología.

Bolivia en este momento se debate entre los que tienen menos y los que cuentan con más cada día.

Como una pesadilla, tenemos el narcotráfico que ha creado no sólo el mercado paralelo del dólar, sino grandes centros de corrupción en el tráfico y producción de la pasta de coca.

Sobre la Iglesia boliviana

Sin el deseo de desligar los aspectos religiosos de la realidad socio-política económica de Bolivia, empezaremos esta parte preguntándonos críticamente sobre el papel que juega la religión dentro de la realidad histórica de los pueblos de América Latina. Creemos, por una parte que la religión se ha constituido en un elemento de ideologización del sistema económico dominante. Y como lo expresa Hugo Assmann: "Lo religioso ha contribuido eficazmente al redondeamiento ideológico de la sociedad" ... "Fetichismo de la mercancía y del dinero que se convierte en sustancia religiosa materializada en la realidad fetichizada del capital" . . . incuestionablemente pues, la religión ha cumplido su papel de legitimador del sistema económico opresor vigente. Si a esto agregamos el criterio de que no podemos tomar la religión con tanta ingenuidad, reconocer sólo que la religión es religamiento con el Creador, nos vemos con un sistema que busca atar a la sociedad con el *statu quo.*

Consideramos oportuno reconocer el movimiento religioso prehispano, desarrollado primeramente por los aymaras y posteriormente los quechuas. Nos damos cuenta de su extracción animista y politeísta, pero también de su carácter político y dominador. Las culturas andinas (aymara-quechua, respectivamente) sometían a los pueblos conquistados, manejando los valores religiosos, símbolos de unidad; los ritos y las ceremonias eran de por sí una mezcla del orden político y religioso vigente, al que había que someterse ante el avance avasallador de los conquistadores.

La religión quechua, más bien el sistema eclesial, sirvió de terreno fácil para que se introdujera el catolicismo colonial y con él al dominador europeo.

Podemos considerar que la religión traída por los españoles durante la colonia, no buscaba acabar con los ritos y ceremonias animistas, venía con un corte civilizador, pero al ver que la religión del pueblo formaba parte de los intereses del Imperio, se vieron obligados a destruir y no dejar vestigios de lo que fuera el pasado. No hay duda que los conquistadores llegaron a América con la cruz y la espada. Forma de opresión que vivimos hasta el día de hoy. La Iglesia como una institu-

ción de poder, ha manejado una especie de monismo religioso-político, Iglesia-Estado. Cuya expresión más clara conocemos a través del "Patronato". Sistema jurídico que regula las relaciones de la Iglesia con el Estado y que lamentablemente, tienen ambos intereses afines.

La religión cristiana, que se impuso en esta parte de América Latina, encontró defensores, personas como Bartolomé de las Casas que se encargó de denunciar ante los Reyes de España el trato inhumano a que eran sometidos los indígenas de la colonia. Con esta labor evangelizadora en favor de los pobres se constituyó una forma de relectura del Evangelio a la luz de los hechos concretos, que para nosotros en el día de hoy es un modelo para encontrar a los pobres y compartir con ellos su cautividad.

En el siglo XVIII, tenemos en América Latina la presencia masiva del protestantismo. Los primeros esfuerzos son hechos por Francisco Penzotti, Diego Thompson, Lucke Mattews, quienes se encargaron de introducir la Biblia sin mucho éxito. José Antonio Mongardino, muere asesinado por los fanáticos en la población de Gotagaita en 1885.

Posteriormente en 1896, llega a Bolivia, Archibald Reekie. Viene voluntariamente a conocer el país andino, país mediterráneo y minero por excelencia.

La Iglesia Bautista nace

La obra Bautista en Bolivia, se inicia en el año 1898, bajo el respaldo de los bautistas ingleses radicados en el Canadá.

Las actividades pioneras que se realizan, comprenden las siguientes:

– La primera reunión de Escuela Dominical el 19 de junio de 1898 en la ciudad de Oruro, centro minero y ferroviario.

– La primera escuela diurna protestante (laica) para ambos sexos, el 16 de febrero de 1899. Esta escuela intenta captar a los hijos de las familias liberales y darles una educación humanística.

– La primera reunión pública se realiza el 7 de mayo de 1899 en la ciudad de Oruro, asisten pocas personas que conocían el evangelio en otros países.

– El primer servicio religioso de bautismo, se realiza el 20 de abril de 1902 en la ciudad de Oruro y así se establece el primer acto litúrgico dentro de la tradición Bautista.

– Se constituye en el país la primera Iglesia protestante bajo el auspicio de los bautistas el 20 de abril de 1902, con lo que queda establecida la obra protestante en Bolivia.

Por la relación que mantiene la Misión Bautista Canadiense con los técnicos de las empresas mineras asentadas en el país, son invitados a

extender su trabajo a los centros mineros y las ciudades de La Paz y Oruro. La obra en las minas de Siglo XX cuenta con el apoyo de profesionales y obreros venidos de Chile donde habían ya conocido el Evangelio. Rápidamente se establecen servicios religiosos y los nacionales asumen la responsabilidad de atender los cultos.

Los primeros creyentes, formaban parte del sindicato de la Empresa Minera de Simón Patiño. Prácticamente eran personas respetables y profundamente convencidas de buscar entre sus compañeros un trato igualitario y ciertos derechos sindicales que fueron inspirados por los socialistas chilenos.

La Iglesia Bautista se desarrolla

La obra Bautista, auspiciada por la Misión Canadiense va ampliándose en el país. Por un lado se llega a las ciudades importantes del país y por otra parte se consolida el trabajo en los centros mineros y las ciudades rurales próximos a la zona de Huatajata, Carangas y Norte de Potosí.

Con referencia a los bautistas entre los campesinos, se inicia en la Hacienda de Huatajata, cerca del Lago Titicaca, Departamento de La Paz.

La Misión Canadiense, por iniciativa propia y como un aporte civilizador, instala la obra educacional y médica en toda la región y alrededor del Lago Titicaca. Se establecen escuelas populares en todos los poblados bajo la supervisión de los misioneros y los profesores naturales de la zona adiestrados en el Instituto Bíblico. Prácticamente este esfuerzo concientizador, donde el Gobierno había olvidado su función dada por la Constitución Política del Estado, impactó tremendamente entre la población aymara, tanto es así que de allí salieron los primeros líderes indígenas que engrosarán los sindicatos agrarios, las fábricas y las normales. Una mayoría de ellos se constituyen en los líderes naturales de sus comunidades a tal punto que su influencia es decisiva para la vida nacional.

En la Hacienda de Huatajata, en el año 1942, se realiza la primera Reforma Agraria de Bolivia. Los misioneros devuelven la tierra a los agricultores nativos de la zona como los verdaderos dueños de las tierras desde siglos antes. Este acontecimiento, marca un hito en la historia agraria de Bolivia y por ello merece ser mencionado en esta oportunidad. ¿Cuáles fueron los móviles que empujaron a los misioneros devolver la tierra a quien trabaja? ¿Fue producto de una toma de conciencia política?. ¿Cuáles fueron los móviles últimos? Una de las razones que se puede tomar en cuenta es la actitud de los misioneros, personas progresistas que se encarnaron en la realidad de la zona, que convivieron con los nativos y sabían perfectamente que la tierra es un factor determinante en la economía del pueblo. Otra situación clara de

este fenómeno, fue la actitud beligerante que caracteriza al campesino de esta zona que no pacta con el extranjero, lo acepta, vive con él, pero es un extraño a su cultura y sabe que debe irse y su permanencia es temporal. Los huatajateños manifestaban permanentemente a los extranjeros que llegaron a orillas del Lago Titicaca que sus tierras les fueron arrebatadas por los blancos y que un día las reconquistarían.

La llegada de los bautistas a las zonas altiplanicies de Carangas (Oruno) y el Norte de Potosí, no es un acto casual y aislado del modelo expansionista de la Iglesia misionera, introducirse en las comunidades indígenas era una forma de consolidar el trabajo misionero. Por una parte mucho contribuyeron las familias indígenas asentadas en las ciudades, quienes querían llevar novedades a sus pueblos y naturalmente a los misioneros dentro de su nueva estratificación social. Era un prestigio ser persona bien relacionada con extranjeros y mucho más si uno es nativo. Otro aspecto importante fue el empuje evangelizador que hace milagros, se proyecta en crecimiento y para lo que se hacen esfuerzos especiales como Evangelismo a Fondo (EVAF) y la teología del crecimiento propugnada por el Seminario de Fuller.

Hay otro factor importante para el crecimiento del protestantismo en Bolivia. Es el impacto de la Revolución Boliviana de 1952, que abrió el agro para movilizar grandes cantidades de campesinos a las ciudades. La relación partido y movimiento campesino fue tan fuerte que miles de ellos eran miembros representativos de comunidades, que vieron en los protestantes a una fuerza renovadora. Y poco a poco comunidades enteras se afiliaron a la Iglesia Bautista y formaron Iglesias campesinas, se adoctrinaron, cambiaron el culto, la liturgia, introdujeron elementos nativos al culto desde las zampoñas, quenas, bombos en lugar de los armonios y pianos. Es a partir de este fenómeno religioso que se incorporan muchos elementos nuevos a la vida de la Iglesia nacional, como los centros de adiestramiento en los idiomas nativos y se preparan los líderes para cada comunidad. Por otra parte en las comunidades agrarias, los representantes oficiales son hermanos que tienen a su cargo la educación rural, los municipios, los centros médicos, centros de desarrollo y promoción campesina. Como miembros de los partidos políticos y de los sindicatos agrarios su participación es cada vez más activa en el quehacer político del pueblo boliviano. Es así como un gran número de miembros de las iglesias son miembros activos de sus partidos.

Frente a toda esta situación, ¿qué hace la Iglesia? ¿Cómo asimila estos cambios? Por una parte la Iglesia toma conciencia de lo que está pasando y no puede evitarlo, para consolidar su trabajo misionero, toma como prestigio denominacional la presencia de líderes protestantes en las comunidades campesinas. Le resulta muy difícil descalificarlos por su participación política en favor de la comunidad, pero no faltan los dirigentes de la Iglesia, pegados a los deseos de la "Iglesia Madre" que se incomodan e inician su rechazo, justificando como siempre que la

Iglesia Bautista cree en la "Separación de Iglesia-Estado". Se argumenta en el testimonio y se toma alegremente el dualismo platónico. Y es a partir de esto que surgen problemas de fondo bíblico-teológico que exigen una justificación de parte de los teólogos. Pero como esta respuesta tarda, se toman medidas represivas de carácter nacional y se establece que un cristiano bautista no puede participar en organizaciones políticas a menos que lo haga a nivel totalmente personal, excluyéndose de la Iglesia. Por otra parte tampoco puede participar en organizaciones para-políticas a riesgo de ser excluido. Prácticamente el cristiano bautista debe desligarse totalmente de la Iglesia para hacer una práctica política consciente y responsable.

Respecto a la presencia bautista en los centros mineros, la forma como se da presenta otros matices, sin embargo surge como un esfuerzo misionero que se consolida con el trabajo de los líderes nacionales. Para no hacer una labor repetitiva, debemos clarificar que el trabajo eclesial en los centros mineros ha sido muy dinámico. Primero, porque los misioneros fomentaron la obra evangelizadora como una justificación del testimonio. Manifestando que los cristianos son cumplidos, honrados, no reclaman salarios, no participan en sindicatos; expresiones que ocultan la ideología de dominación que está inmersa en el sistema capitalista. No sé por qué no se ha dicho que los bautistas están en los centros mineros para compartir con los hermanos mineros sus fracasos, sus victorias, su hambre y su explotación. El mensaje de esperanza ante la muerte permanente y la negación de los más elementales principios de respeto a la persona humana. El derecho a mejor vivienda, a mejor pulpería, mejor atención médica de los profesionales burgueses, a mejor educación para los hijos de mineros, a una distribución más justa de las ganancias de la Empresa. A mejores leyes de seguridad profesional, en fin a tantas otras cosas que no podemos enumerar en el presente trabajo.

Las iglesias de los centros mineros, han constituido iglesias de avanzada en todo sentido. Han dado al país el mayor número de obreros cristianos. Por la movilidad social que hay en este sector, han venido a formar parte de las iglesias urbanas con gran ímpetu y consagración, y ante la apatía de las Iglesias tradicionales de las urbes se han convertido en agentes de cambio.

Las Iglesias de los centros mineros, actualmente son pequeños *ghettos*, confrontados por el movimiento obrero organizado que reta a la Iglesia a formar parte del proyecto histórico del pueblo boliviano. ¿Se dará una respuesta concreta? Creemos que sí; en el pasado ya lo hicieron. Cuando las condiciones sean mucho más claras su fe será una ortopraxis.

Sobre el liderazgo bautista

Las actividades de la Iglesia Bautista, en su inicio, estaban prácticamente bajo el liderazgo de los extranjeros. Ellos respondían por las actividades administrativas, educacionales, médicas y de servicio social. El liderazgo de la Junta Misionera está compartido por áreas de especialidad y por regiones del país.

El paternalismo misionero era evidente, la obra dividida en básica y auxiliar, correspondía íntegramente al esfuerzo de los misioneros.

Podemos decir que si bien el manejo de las instituciones por parte de los misioneros era eficiente, su conocimiento de la realidad boliviana era muy limitado, razón por la que eran frenadas muchas actividades con sello nacional.

A partir del año 1933, un grupo de líderes nacionales deciden hacerse cargo de la administración de la obra del país y para ello conforman una Junta Administrativa.

Luego de importantes consideraciones, determinan crear una organización nacional de carácter *interdenominacional*, donde todas las Iglesias del país pudieran tener representación y prácticamente se habla de una Confederación de Iglesias Evangélicas de Bolivia. Esta brillante aspiración ecuménica no se consolida, las iglesias nacionales no estaban maduras para tan importante paso de unidad cristiana. Sin embargo, se procedió a la creación de una organización denominacional capaz de cuidar los intereses de las iglesias bautistas de todo el país. Primero, por la madurez que habían alcanzado, segundo por representar la única Iglesia más desarrollada de todo el país, con excelente liderazgo nacional y una membresía adecuada.

Una medida que se toma en esta oportunidad es poder establecer el autosostén de los obreros nacionales. El Pastor Macedonio Montaño, pastor de la primera Iglesia de Llallagua, Siglo XX, pasa a recibir su apoyo económico.

La Unión Bautista Boliviana, en sus 50 años de vida, ha alcanzado un notable crecimiento. Primero ha aglutinado a un gran número de iglesias bautistas como miembros contribuyentes y responsables del trabajo misionero en todo el país. Segundo, ha definido claramente la política misionera en todo el país a través de programas regionales y nacionales. Tercero, ha estimulado el liderazgo nacional en todas las capas sociales que conforman la Iglesia. Cuarto, ha diversificado la administración de la obra en diferentes entes. La Unión Bautista Boliviana organizacionalmente es una de las más importantes en el país y la que ha marcado pautas para que otras iglesias opten por su independencia.

A modo de preámbulo, hemos descrito la parte organizacional de la Iglesia Bautista. En vista de que tenemos que tratar sobre el liderazgo sustentaremos lo siguiente:

Describir el liderazgo de la Iglesia Bautista no es un asunto fácil, se trata de reconocer diferentes roles y situaciones de trabajo y posiciones ideológicas que hacen de ella una heterogeneidad. Por tratarse de una Iglesia congregacional, donde hay una horizontalidad, el liderazgo es un elemento importante a nivel de los cambios que se dan en el país.

Si nos preguntamos, cuál es la extracción social de la mayoría, se constata por el tipo de Iglesia que una mayoría es perteneciente a sectores populares, mineros, campesinos, artesanos, profesionales medios y profesionales universitarios.

Al interior de la Iglesia Bautista, encontramos diferentes tipos de líderes. Por ejemplo, aquellos que comúnmente son llamados jefes "caciques", acostumbrados a mandar, difícilmente delegan poder a otros. Muchos de ellos han llegado a ser líderes importantes en la Iglesia nacional por prestigio.

Dentro de este esquema, tenemos a todos aquellos que se han constituido en "anti". Los cambios no responden a su actitud ideológica, ni los criterios de investigación seria y crítica. Prevalece un individualismo muy marcado.

La Iglesia Bautista cuenta con otro tipo de líderes, aquellos que son mucho más combativos. Son aquellos que tienen mucha más conciencia de la realidad boliviana. Han sido formados en los centros mineros en calidad de dirigentes de base, otros en diferentes sindicatos agrarios y fabriles. Rompiendo los dualismos de Iglesia-Estado, Fe-Política, han venido ocupando cargos de importancia en el movimiento obrero boliviano y lo mismo en sus iglesias con resultados óptimos. Muchos de ellos forman parte hasta ahora de la Central Obrera Boliviana (C.O.B.), la Confederación Minera de Bolivia, la Confederación Campesina de Bolivia. Muchos de ellos han sido postulados para las Cámaras Legislativas; en los períodos más críticos de la Revolución Boliviana han tenido una participación destacada. Son ellos los héroes anónimos de nuestras iglesias que con una clara conciencia de clase y con un proyecto histórico definido han dado testimonio de su fe cristiana comprometida; no sólo han hecho presencia en el movimiento liberador boliviano sino que han sido gestores, abanderados del movimiento en sus diferentes etapas.

Cuando nos referimos a ellos, recordemos que muchos de ellos fueron miembros activos de Iglesia y Sociedad (ISAL). Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), Derechos Humanos (DD.HH.), Movimiento de Sacerdotes Mineros. Han estado presos en las cárceles y cuarteles por su militancia sindical, partidaria y por formar parte de la dirigencia universitaria de nuestro país. Muchos de ellos inclusive salieron al

exilio, concientes del rol que les tocaba realizar en un contexto revolucionario y de tremendas contradicciones de clase.

La descripción sobre el liderazgo de la Iglesia Bautista que venimos haciendo, pareciera de tipo preterista, sin embargo, no es así. Hoy mismo existe el mismo liderazgo, lo que pasa es que la Iglesia no lo reconoce como tal, no se da cuenta que los roles que jugamos en la comunidad imponen decisiones concretas en la lucha por la justicia social boliviana. Estamos frente a una Iglesia que cada vez va adquiriendo su madurez y cada vez su liderazgo se viene comprometiendo en los asuntos del país; unos como profesionales competentes, otros como líderes de sus comunidades de base. Lo que pasa es que hay en la institución personas que ven un peligro en la participación de los cristianos en los cambios, se adelantan a sugerir que la violencia, el ateísmo, el odio, no coinciden con el testimonio cristiano que se quiere dar. Si nos planteamos muchos interrogantes y cuestionamientos serios sobre todo esto, descubriremos que el bloqueo ideológico impuesto desde fuera tiene su base al interior de la Iglesia. Lamentablemente en nuestras iglesias hay personas que siguen haciendo teología desde más allá de nuestra realidad, con categorías que no permiten hacer una relectura de los evangelios desde nuestro contexto.

Con el propósito de ser mucho más objetivo en esta parte seguiremos más adelante profundizando criterios y para ello intentaremos, como la ponencia plantea, la diferenciación entre liderazgo campesino y minero respectivamente.

Sobre el liderazgo campesino, hemos dado la información debida y hemos manifestado cómo ellos se han integrado al proceso revolucionario boliviano y cómo ellos, cada vez, son consecuentes en reclamar sus derechos ciudadanos. No queremos redundar en detalles, sin embargo no queremos olvidar a todos aquellos que abiertamente participaron y participan en el quehacer político boliviano, muchos de los cuales han dado su tiempo y sus conocimientos para consolidar su clase y conseguir que se los respete como indígenas, líderes del movimiento eclesial, nacional.

Sobre el liderazgo minero, ¿qué es lo que podemos decir? Los mineros de extracción popular es una clase combativa que son un ejemplo para los latinoamericanos. Los mineros, son la mano de obra barata que busca trabajo en las empresas cuando ha agotado otras posibilidades. Los mineros constituyen familias íntegras que se renganchan en busca de prestigio social por su extrema pobreza. Muchos de ellos son campesinos, mestizos de las ciudades.

¿Cuál es su modo de trabajo? Los mineros tienen como promedio de vida 35 años. Luego de haber trabajado tres años en forma constante adquieren la enfermedad de la *silicosis* –endurecimiento de los pulmones por el polvo que despiden los minerales en el momento de la explo-

tación– que destruye la vitalidad del individuo por el tipo de alimentación y la falta de seguridad social y en otros casos por el exceso de coca y alchohol que ingiere.

Los mineros ingresan a la mina muy jóvenes, una mayoría tan pronto salen del cuartel, son renganchados como fuerza de trabajo barata.

El minero cuando muere, deja no menos de cinco hijos, el mayor de ellos tiene derecho a realizar el trabajo de su padre y así costear la pulpería, la vivienda y las medicinas a sus familiares, única condición para seguir en el campamento de trabajo.

La madre viuda y joven tiene dos opciones. Una buscar otro esposo entre los compañeros mineros o dedicarse a ser una palliri –trabajo colectivo en las colas de minerales en calidad de desperdicio–, otra forma de explotación de lo que se conoce como obreros temporales sin beneficios sociales de parte de la empresa. Este cuadro muy bien descrito por Domitila Chungara, muestra el drama en que se debaten los mineros bolivianos, especialmente las mujeres abandonadas y viudas. Entre esa gente tenemos líderes mineros en nuestras iglesias con un brillante testimonio de vida y fidelidad a la palabra de Dios.

¿Cuáles son sus creencias? Los mineros tienen sus creencias populares, un tipo de sincretismo. Para ellos el "Tío" es una especie de dios menor al que se le rinde culto cada día antes de ingresar al interior de la mina. La "Challa" es la expresión máxima que se le ofrece al dios de la mina cada año en los carnavales.

El minero tiene una forma de vida existencial, su ingreso en el interior de la mina constituye la muerte cada día y cada hora, no tiene apego a la vida, tiene un criterio fatalista. Diríamos que su concepto de la vida es muy temporal, cree que cada instante está expuesto a la muerte y no tiene nada que llevar ni tampoco que dejar. El minero vive en función del presente. Quienes hemos visto a los mineros participar en las luchas sindicales, hemos constatado cómo se envuelven con cartuchos de dinamita para defender a sus compañeros de clase.

Si consideramos esta situación desde nuestra óptica. Nos preguntamos ¿qué hacen los cristianos en este contexto? ¿Cuál es el mensaje que se predica? ¿Cómo se encaran los problemas de los mineros? La respuesta no es fácil. La Iglesia Católica se ha dedicado con mucha seriedad a cumplir con su papel profético y ha montado toda una infraestructura de carácter educacional y promocional y sobre todo de orientación e inclusive forma parte de las organizaciones de Derechos Humanos y es una de las defensoras. La Iglesia protestante ha contribuido en la consolidación de la familia, el liderazgo responsable y el acompañamiento evangélico en cada una de las etapas.

La presencia de la Iglesia Cristiana en los centros mineros es muy compleja, tiene que confrontar muchas situaciones de fuerza, rechazo

en muchos casos, enfrentamiento con las fuerzas represivas del gobierno de turno, defensa de los derechos humanos, y en muchos casos la vida de los dirigentes.

Servir en los centros mineros es una evidencia del Reino de Dios, de la búsqueda de la justicia de Dios. Es reconocer que el Evangelio involucra a los hombres de todas las latitudes en el establecimiento del Reino.

Los que trabajamos en los centros mineros y somos cristianos, no podemos hablar de una "neutralidad cristiana" en cuanto al prójimo y su derecho a la vida, único don dado por Dios.

Cuando se refiere a la violencia y la no violencia, a los modos a cómo esta se crea, los cristianos en los centros mineros tenemos una sola opción: reclamar la vida. Aplicar la violencia del amor para denunciar otras formas de violencia que buscan la muerte y la destrucción de la persona humana. La solidaridad humana, en muchos casos se constituye en una forma de violencia para aquellos que están acostumbrados a hacer de la violencia una institución sagrada y destructiva. La tortura, la represión, la cárcel por reclamar más pan, mejores salarios, que no deben constituir actos de violencia sino actos de amor y misericordia.

El tema del liderazgo tanto entre los campesinos como los mineros es una forma de proyectar el testimonio cristiano en una sociedad en permanente contradicción y conflicto de clases. Queremos que se comprenda que cada líder cristiano en este contexto tan complejo está gestando la venida del Reino de Dios, la Justicia de Dios. Está pasando de la reflexión a la acción concreta en favor del Reino de Dios.

Sobre el mensaje

El movimiento Bautista, por su tradición Neotestamentaria, su relación con los anabaptistas y principalmente con los grupos disidentes de la Reforma del siglo XVI, no hay duda en afirmar que tiene un fuerte énfasis en la predicación de la *Palabra de Dios.* Su posición es muy concreta y por eso cuando se habla de la revelación de la Biblia, se habla en términos de la Palabra inspirada y revelada literalmente, diríamos de una inspiración directa donde el autor tiene poco o nada que ver.

De acuerdo al trabajo misionero en esta parte de América Latina, el trabajo exegético y hermenéutico ha sido cada vez menos crítico y por lo tanto también menos científico. Se ha dado mucho énfasis entre los bautistas en el estudio del contexto del autor, su medio geográfico, arqueológico del mundo del Nuevo Testamento. Esto seguro con el propósito de afirmar los conocimientos del texto, lamentablemente a nivel de su aplicación a la realidad de nuestros pueblos ha dado mucho que desear. Se ha olvidado de la contextualización, de la relectura de la palabra de Dios desde nuestros acontecimientos históricos, políticos y culturales, desde América Latina.

Pero los que queremos hacer un trabajo exegético y hermenéutico desde América Latina, nos sentimos preocupados de que nuestros seminarios, institutos y otras instituciones bautistas, inclusive nuestras escuelas dominicales, estén enfrascados en hacer trabajos de reflexión bíblica de carácter repetitivo y consumista. Y lo que es grave, sin hacer diferenciaciones básicas de lo que es hacer teología desde contextos diferentes y situaciones distintas. En América Latina ya no podemos realizar trabajos empiristas; necesitamos recurrir a otros trabajos, a otras fuentes científicas, llámense éstas escuelas norteamericanas o europeas.

Creemos que este encuentro nos permite a los hermanos bautistas con diferentes realidades, identidades nacionales e inclusive diferentes opciones políticas, reflexionar juntos a partir de la praxis histórica y desde una praxis de fe vivida buscar el compromiso liberador, obligados a repensar sobre nuestro papel cristiano y nuestro quehacer eclesial si consideramos que somos pueblos latinoamericanos unidos por los mismos intereses y la misma vocación cristiana y sobre todo unidos por el mensaje del evangelio.

Entendemos que nuestra situación particular de países subdesarrollados, nos impulsa a creer que podemos seguir otros caminos, otras formas de identificarnos con nuestros hermanos separados o alejados de Dios. Creemos que ha llegado el momento de replantearnos las evidencias del nuevo nacimiento espiritual, del nuevo hombre renacido por la fe de Jesucristo, de reconocer cómo el mensaje del Evangelio es vida en medio de tanta muerte y destrucción, en medio de tantas formas nuevas de pecado, individual y colectivo.

Si consideramos que nuestro quehacer teológico es una nueva inteligencia de la fe con características cualitativas, nos propondremos revisar nuestra manera de presentar el Mensaje de Dios más objetivamente.

Raúl Vidales, cuando se refiere al trabajo hermenéutico y la misión de la Iglesia, manifiesta: "La tarea teológica queda proyectada como un indigente proceso hermenéutico de traducción, que parte desde la exégesis y se abre por su propio dinamismo hacia la proclamación misionera. Asumiendo esta proyección fundamental, la teología latinoamericana tendrá que aceptar los desafíos y los problemas del cómo y en qué términos entenderse esta hermenéutica y esta exégesis. Esto nos hace considerar que nuestro quehacer teológico se tendrá que dar como una totalidad, fruto de su propia evolución histórica".

Los teólogos bautistas y latinoamericanos estamos llamados a desechar todo tipo de dualismo en el ámbito de la realidad de la fe cristiana, y al contrario a buscar la unidad histórica de los acontecimientos dados en la historia. Ha llegado el momento de reconocer que como hombres estamos condicionados por nuestro mundo cultural, por su situación social e histórica. Y ante ello nuestra fe no puede ser frágil sino robusta y conciente. Ha llegado el momento en nuestro trabajo hermenéutico, y

le tocará analizar aspectos históricos, antropológicos, propios de América Latina; aspectos socio-económicos, políticos y culturales, tendiendo cada vez más a una postura crítica antes que a un dogmatismo ciego y torpe. Ha llegado el momento de reflexionar más globalmente, más colectiva que personalmente, más popular que elitistamente, más definidamente, más concretamente en un horizonte de la ortopraxis que la ortodoxia.

Si se nos pregunta ¿cuál fue el mensaje dado a nuestros compatriotas explotados, alienados, deshumanizados?, la respuesta no tardaría en señalar que sí dimos el mensaje, pero que a éste le faltó el dinamismo, la fuerza espiritual, la concreción liberadora que siempre tuvo el mensaje kerigmático del Nuevo Testamento. No fuimos en cuanto al mensaje aquellos del "camino que cambió la historia, aquellos que a su paso trastornaban la ciudad".

Los bautistas de América Latina estamos llamados a realizar nuestro servicio evangelizador en función kerigmática con la fuerza del Espíritu Santo, buscando en todo momento solidaridad entre los hombres, entre las clases explotadas, entre los pobres de nuestros pueblos.

Cumpliremos nuestro servicio pastoral si somos capaces de denunciar las injusticias sociales, si somos capaces de pedir a los hermanos del mundo desarrollado que nos paguen el precio justo por nuestras materias primas para equilibrar nuestra deuda externa. Nuestro servicio será completo si logramos que los más ricos distribuyan con los más pobres sus ganancias y su estilo de vida más humano.

Sobre alternativas

Existe claramente el deseo de plantear nuevos señalamientos sobre la eclesiología a partir de la experiencia que viven nuestras iglesias en América Latina. Seguramente, hablar de una eclesiología Bautista tendrá como referente retomar la opción de los pobres y construir con y desde los pobres, la Iglesia de los pobres.

A modo de análisis, reconocer que nuestras iglesias en este momento confrontan una serie de desafíos tanto de tipo estructural, teológico y pastoral. Consideramos que uno de los desafíos que tenemos frente a nosotros es la forma como entendemos la vida misma de la Iglesia, sustancialmente cuando comprendemos que nuestras fundamentaciones de tipo eclesial no son ya suficientes, sobre todo si hemos logrado importantes avances en el campo pastoral, bíblico y teológico; nos toca reconocer que estos cambios se han producido en razón de que nuestras iglesias tienen un carácter histórico, no son iglesias estáticas sino dinámicas y es a partir de esa historia que el Espíritu Santo nos invita, nos reta y desafía a ser la Iglesia que debemos ser en cada lugar y en cada necesidad histórica.

Un segundo desafío que se nos plantea es entre los moldes viejos de nuestras instituciones tradicionales y los nuevos planteamientos, ambos producto de la experiencia eclesial. Aquí de alguna forma estamos frente a varios elementos de ruptura y otros de conservación del *statuo quo.* A este nivel se da el fenómeno de los que están arriba y de los que forman parte de la Iglesia de abajo. En nuestra institución con mucha facilidad se escucha hablar entre los hermanos que hay dos tipos de estructuras eclesiales en permanente contradicción sobre las estrategias de la labor pastoral y misionera. Debemos tomar muy en cuenta cuando vemos estas cosas, es la posición que han adquirido muchos líderes representativos y las necesidades de las bases. Los líderes, de alguna manera han conseguido poder para utilizarlo y por ello quieren hacer prevalecer sus opiniones, mientras que las iglesias populares con sus valores y manifestaciones buscan ser la Iglesia de Jesucristo. Estas iglesias son las que no tienen interés en conservar o hacer sobrevivir las tendencias de las iglesias madres, no tienen ninguna pretención de hacerse iglesias dogmáticas y de trasplante. No les ata ningún compromiso de tipo convencional, su tentación es convertirse en iglesias nuevas antisectarias, en iglesias que representen a algo y a alguien y en este caso a sus comunidades vivas de fe, que llenas del Espíritu Santo sepan sobrevivir con el pueblo sufriente las duras condiciones de opresión, cautividad, explotación y manipulación ideológica a que han sido sometidos a lo largo de estos años. Existe pues la tendencia de encontrar nuevas formas de liderazgo, estructuras organizacionales, nuevos principios, nuevas formas de evangelización que expresen el sentir de las mayorías populares. Están buscando formas de cómo mantener viva la relación evangélica con las organizaciones populares como producto del amor al prójimo y de la labor liberadora con un sentido de totalidad.

Si cabe en una de nuestras aspiraciones es que, la iglesia de los pobres, llenos del Espíritu Santo, hagamos la labor liberadora como nuestra acción poderosa, que vayamos a la conquista de la nueva tierra y del nuevo cielo con sentido escatológico y pragmático.

En esta hora de grandes desafíos y de grandes confrontaciones tenemos el desafío de mantener la unidad de la fe entre los hermanos de América Latina. Que sigamos abriendo brechas en la supraestructura. Que nuestro aporte no sea dividir sino compartir en el cautiverio las marcas de Jesucristo, que juntos llevemos la cruz del pueblo nuestro y de la revolución latinoamericana que busca la consolidación del Reino de Dios y su justicia para testimonio de muchos y muchos hombres libres de América Latina.

RELACIONES CON EL LIBERALISMO: DOCTRINA DE LA SEPARACION DE LA IGLESIA Y EL ESTADO

Pablo Moreno

Al hablar de las relaciones de las doctrinas de los bautistas con el liberalismo, quiero decir la relación ideológica del liberalismo desde el siglo XVII en Europa con especialidad en Inglaterra, y la forma como se encuentra permeando la doctrina de la separación de la Iglesia y el Estado.

El intento de este trabajo es demostrar por un lado que la doctrina de la separación Iglesia-Estado tiene su origen moderno en el horizonte ideológico del liberalismo; reconociendo que esta doctrina se halla implícitamente desde Agustín en su obra *La ciudad de Dios*. Esto nos lleva a mencionar el problema de la modernización de la historia, al querer ver la raíz de la doctrina en las palabras de Jesús cuando dijo: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es Dios"; y por otro lado describir las consecuencias sociales que ha tenido para los bautistas, a través de la historia, el énfasis en esta doctrina.

Mediaciones históricas

El intento de fundamentar la doctrina en la Biblia es modernización de la historia porque se hace una diferencia entre lo político, por un lado, y lo religioso por otro. Esto no es claro en las sociedades pre-capitalistas, pues, lo político y lo religioso se consideran como aspectos de la totalidad de la vida. El César es el emperador pero también representa la divinidad, lo mismo que el Faraón; de igual manera se ve en Aristóteles en su *Política* y Platón con *la República* donde el hecho político no es reflexionado como un ente aparte de la moral y la justicia, la virtud y la bondad, todo es una integración, no

hay campos claramente diferenciados. Entonces es posible ver en la actitud de Jesús un rompimiento de esa estructura monolítica y no un decreto divino para separar dos realidades, es decir, separación de lo religioso y lo político, lo cual surge del anticlericalismo del liberalismo temprano.

Antes de la Reforma podemos ver tendencias que se inclinan a hablar de la función de la Iglesia diferenciada de la función del Estado. San Agustín dice que existen dos ciudades: la terrena y la de Dios; cada cual busca objetivos diferentes, el cristiano debe aspirar a la ciudad de Dios y no debe apegarse ni consolidarse en la ciudad terrena; esto trajo como consecuencia práctica no una separación de la Iglesia y el Estado, sino una separación de lo terreno y lo divino, el cristiano entregado al cielo y alejándose del mundo. Esto es posible verlo como consecuencia actualmente y no sólo en los bautistas.

La Reforma da un paso más en esta doctrina. Lutero quien en sus primeros años de lucha cuestiona la corrupción de la Iglesia por apegarse a lo material, rechaza luego las revueltas campesinas en Alemania (1525) invitándolos a buscar la paz de los príncipes y considera un delito luchar por mejores condiciones.

> . . . son como los insurgentes los que de ellos se apiaden, porque Dios no les tiene misericordia sino antes quiere verlos castigados y perdidos. [1]

Se rechaza el que cristianos luchen por una transformación social, Dios mismo se opone, según Lutero; pero esto no significa que él hable de la separación de la Iglesia y el Estado, pues, con esta argumentación se defienden los intereses principescos en nombre de la defensa de la fe. De nuevo la doctrina de la separación de la Iglesia y el Estado no existe, lo que se busca es la separación de lo cristiano y lo político, lo primero referido al espíritu y al cielo y lo segundo referido a lo material y lo terrenal. También aquí podemos notar cómo la iglesia es objeto de apoderación, simulada en la separación, por parte del Estado que legitima y salvaguarda su orden.

Otras consecuencias se observan en los anabautistas quienes se acercan más a una separación de la iglesia y el Estado.

> Según creían los anabautistas el elemento que más contribuyó a la caída de la Iglesia fue la alianza con el Estado . . . los anabautistas aunque postulaban una vuelta a la iglesia apostólica no negaban por eso el derecho a existir del Estado. [2]

Dos observaciones se desprenden de esta cita: primera, que el hecho de que se hable de separación de la Iglesia y el Estado, no significa que se asume una posición crítica y subversiva respecto al orden legitimado por los Estados, sino que por el contrario en la mayoría de

1) F. Engels. *Las guerras campesinas en Alemania,* pág. 60.
2) W.R. Estep, *Revolucionarios del siglo XVI,* pág. 188.

los casos lo que se deja ver es un respeto e inmunidad al Estado, es decir, que no se debe esperar de esta doctrina lo que ella no pretende indicar, a saber una posición revolucionaria frente al orden establecido. En segundo lugar, lo anterior no descarta el que en algunas ocaciones el énfasis en esta doctrina y la del Reino de Dios como utopía realizable en la tierra, despliegue o aliente en la práctica actitudes contestatarias, creo que el caso de Munzer tiene algunos rasgos de esta doctrina aunque no es esencial.

En Inglaterra encontramos desde el siglo XVII más explícita y en los bautistas la doctrina de separación de la Iglesia y el Estado con referencia a la lucha por la libertad religiosa pero con implicaciones sociales. Los bautistas en Inglaterra se unieron a la guerra civil para eliminar el parlamento largo donde había fuerte influencia de los presbiterianos, para alcanzar una tolerancia bajo Cronwell. ¿Para qué hicieron eso? El historiador bautista E. Vedder dice:

> . . . fue sólo la cruel necesidad de unir todas las fuerzas contra el rey lo que condujo al parlamento presbiteriano a refrenarse de dictar medidas activas de represión. [3]

. En este caso la doctrina y el énfasis hecho en ella conlleva a una actitud contestataria en la sociedad, aunque no de acción directa contra el Estado. Vale la pena señalar un caso en Irlanda donde los bautistas se muestran anarquistas frente al Estado y al poder de la coerción de la conciencia en cuestiones de religión; un general promovió un levantamiento de los bautistas ante lo cual desde Inglaterra se le recomienda:

> Por lo tanto os rogamos, por causa del Señor, y por causa de la verdad, para que de ella no se hable mal por los hombres, que penséis seriamente estas cosas; porque seguramente si el Señor nos da corazones, tenemos una gran ventaja en nuestras manos para dar un testimonio público a la faz del mundo. Que nuestros principios no son tales como los hombres los han juzgado generalmente; esto es, que negamos la autoridad y que querríamos derrocar toda magistratura. Y si se suscitase algún disturbio ya fuese con nosotros o con vosotros, en la nación, el cual pudiese causar derramamiento de sangre, ¿no sé le imputaría y cargaría a las iglesias bautistas? ¡qué pesar y tristeza nos causaría a nosotros, vuestros hermanos, oír el nombre de Dios blasfemado por los impíos a causa vuestra!. Esto podemos decir, que no hemos tenido motivo de entristecernos a causa de ninguna de las iglesias de esta nación, con las cuales tenemos comunión deseando ellas, con el corazón bendecir a Dios por su libertad, y con toda voluntad sujetarse a la presente autoridad. [4]

Parece ser que no hubo más disturbios en Irlanda y el llamado partido anabautista, renunció a pelear sus derechos asumiendo una actitud menos belicosa. De este aspecto cabe anotar lo siguiente: el énfasis en la doctrina puede llevar a posiciones beligerantes en una sociedad, pero estas no son consecuencia lógica de la doctrina, sino, de

3) E. Vedder, *Breve Historia de los Bautistas*, pág. 126.
4) E. Veder *op. cit.*, págs. 130-131.

otras motivaciones, pues en algunos casos como el de Irlanda ya se ve como una desviación de la fe el hecho de que al luchar por la defensa de la libertad de conciencia individual, un valor liberal por cierto, se concluya luchando contra la autoridad al negar legitimidad absoluta a ésta. Posteriormente en 1.660 cuando Carlos Estuardo regresó al poder hubo una nueva sedición que intentó destronar al nuevo monarca para establecer la libertad religiosa, en esta ocación los bautistas fueron acusados de complicidad con los disturbios, lo cual es visto como no cristiano y pecaminoso. No es hasta esos límites dónde debe llevarse la doctrina de separación, pues es entrometerse en esferas que no toca a las iglesias.

El caso norteamericano de los bautistas y su doctrina están lleno de situaciones especiales en las que encontramos la concepción de la doctrina que más ha influído en América Latina. Esto no quiere decir que se haya aplicado, porque no hubo separación en Norteamérica. Los bautistas asumieron la vanguardia de esta doctrina como corolario de la libertad religiosa, la cual es definida así:

> . . . la libertad dada por Dios, de creer (conciencia), de adorar (culto) y de propagar (prensa, radio, etc.) la fe sin coerción gubernamental o interferencia clerical . . . [5]

Aquí se puede observar claramente el fondo liberal al enunciar la libertad religiosa, el individuo como supremo valor a la par de que ese individuo sea libre para pensar y hacer en lo que a religión respecta de acuerdo con su libre albedrío, el Estado debe velar por esa libertad y no entrometerse en estos asuntos, y de hecho el individuo no hará nada que afecte a la sociedad. De tal forma que se enmarca la definición en una apoliticidad aparente.

Rogerio Williams al organizar su colonia en Providencia, Rhode Island afirmó:

> Nosotros, los firmantes, deseando habitar en la Villa de Providencia, prometemos obediencia activa y pasiva a todas las órdenes y reglamentos que tengan por fin el bien público, debidamente establecidos con el consentimiento de la mayoría de los habitantes actuales, jefes de familia que constituyen una ciudad, y de los que se pueden admitir más tarde, pero exclusivamente en los asuntos civiles. [6]

Se intenta separar lo religioso de lo político lo cual no significa necesariamente separación de la iglesia y el Estado. Hay que comprender el marco denominacional que impera en Norteamérica, pues desde los comienzos de la colonización el problema religioso ocupó un lugar prominente en los debates sobre la libertad individual y se presentó como una respuesta la división por regiones o parcelas en las que

5) Justo C. Anderson, *Historia de los Bautistas,* Tomo I pág. 72.
6) Juan C. Varetto, *Separación de la Iglesia y el Estado,* pág. 22.

cada denominación tendría libertad para la oferta de bienes simbólicos de salvación, creando un mercado libre para competidores libres, los cuales no aceptarían coerción alguna de parte del Estado. También esto fue un intento realizado en parte y frustrado en otra, en América Latina por los diferentes grupos misioneros.

Es notable el hecho de que Rogerio Williams deje cierta herencia en la constitución de los EE.UU. realizada por Madison y Jefferson; este elemento aparece en varios documentos tales como el estatuto de libertad religiosa de Virginia del 16 de enero de 1.796: "... que nuestros derechos civiles no deben depender de nuestras opiniones religiosas ..."[7]; o la ordenanza del Noroeste del 13 de julio de 1.787: "... nadie que se comporte de modo ordenado y pacífico será molestado jamás por su modo de culto o sentimientos religiosos en dicho territorio ...".[8] Estas citas confirman la observación de que lo existente como consecuencia de la afirmación de esta doctrina es la separación del cristiano y la iglesia de la preocupación por lo social y lo político, no será posible concebir como correcta una actitud contestataria a partir del énfasis en esta doctrina, que en su contenido anticlerical quería decir otra cosa y no esto.

No obstante cuando se trata de defender la libertad de conciencia o rechazar, como sucedió, la intromisión del gobierno civil en los asuntos eclesiales, los bautistas asumieron posiciones contestatarias en EE.UU. En 1.677 cerca de cien congregaciones bautistas publicaron un artículo de fe que dice así en algunos apartes:

> Sólo Dios es el Señor de la conciencia y la ha dejado libre de las doctrinas y mandamientos de los hombres que están en pugna con la Palabra de Dios, que no se encuentran en ella ... Obedecer tales mandamientos contrarios a la conciencia, es destruir la verdadera libertad de conciencia ...[9]

Dicho artículo se dio en el contexto de la intromisión del gobierno civil en los asuntos de orden y fe de los congregacionales y presbiterianos dado que también tenían participación en el parlamento. En Boston se organizó durante 1.679 una Iglesia bautista, la cual fue cerrada por la corte general, el cual impedía que hubieran establecimientos de casas de oración sin el permiso de la corte; ante esta situación, los bautistas no violaron las puertas selladas de la casa, sino que se reunieron en el jardín; pero no en el templo que era el único lugar permitido para cultos, lo cual deja ver cierta actitud contestataria pero no beligerante.

Los bautistas lucharon por la libertad de todas las sectas, o por la libre competencia en el mercado de oferta y demanda de bienes simbólicos de salvación. Una enmienda a la constitución en 1.789 dice:

7) Henry S. Commajer, *Documentos bdsicos de la Historia de los EE.UU. de América*, pág. 13.
8) *Ibid.*, pág. 14.
9) Charles L. Neal, *Los Bautistas a través de los siglos*, pág. 272.

> El congreso no hará ninguna ley tocante ante un establecimiento de religión o prohibición de un ejercicio de ella, o restringir la libertad de hablar o imprimir, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente.[10]

Es decir, que hubo oposición al dominio y monopolio de beneficios por parte de una denominación, respaldada por el poder civil, lo que significase ser iglesia del Estado, elemento clave del anticlericalismo liberal. Lo cierto es la existencia de una ambivalencia en la que se habla de separación pero no existió separación, esto se deja ver en la constitución de EE.UU. Es interesante ver cómo en América Latina hemos heredado esta ambivalencia al hablar de dicha doctrina.

Herencia Bautista en América Latina

El marco en el que debemos comprender el significado de la doctrina para América Latina es el de un campo religioso monopolizado por la iglesia católica romana, el cual es atomizado con la presencia de numerosos grupos protestantes que rechazan el dominio monopólico del campo religioso e intentan estos grupos de carácter exógeno, aplicar en nuestro contexto la libre competencia en el mercado religioso de los bienes simbólicos de salvación. Por esto encontramos los intentos de parcelar los países y regiones en América Latina entre cada denominación, lo mismo que el interior de cada país teniendo como un elemento doctrinal la libertad religiosa y de conciencia junto a la separación de la Iglesia Católica Romana del Estado.

En Europa había estado la Iglesia sobre el Estado, en Alemenia e Inglaterra el Estado sobre la Iglesia, por tanto la herencia norteamericana ambivalente como se ha dicho, era la más acertada para la situación latinoamericana y vista dentro del proyecto liberal democrático. Cada uno se transforma en un hemisferio, la iglesia no debe dictar lo que el Estado debe hacer y viceversa; así mismo, el Estado es para el bienestar del hombre exterior y la iglesia para el hombre interior, lo cual va a implicar no una separación de la iglesia y el Estado, sino, una dicotomía entre lo cristiano y la realidad social. Un cuadro comparativo nos ayuda a entender esta separación:

Jesucristo Soberano Absoluto

Estado	Iglesia Bautista
▲ Administra justicia	▲ Predica el Evangelio.
▲ Lo componen los nacidos en su jurisdicción.	▲ Compuesta por creyentes.
▲ Persuasión por la ley y la coerción, la cual es legitimada por un principio conductor de la sociedad.	▲ Persuasión voluntaria.

10) *Ibid.*, pág. 337.

▲ Príncipe o autoridad elegida, la que se supone es permitida por Dios.	▲ Señorío de Jesucristo, el cual media su voluntad a través de la congregación.
▲ Impuestos obligatorios.	▲ Ofrendas voluntarias.
▲ Programa público para preparar a la ciudadanía, reproducción ideológica.	▲ Programa de educación sectareo para conversión personal.

Esta doctrina así enfatizada tiene dos momentos claves en América Latina para las iglesias bautistas y otras.

En primer lugar el momento de ruptura de la hegemonía del monopolio de la Iglesia Católica Romana en los países conquistados y colonizados por España y Portugal. Las luchas que se libraron por conseguir la tolerancia religiosa en la mayoría de los países latinoamericanos, se vieron relacionadas con las luchas emancipadoras de principios del siglo XIX y hasta la década de los años cuarenta en algunos casos como Colombia. En todos estos casos la doctrina tiene vigencia en la medida en que es un elemento anticlerical, pero cuando este anticlericalismo no es táctico y hay reconciliación de los Estados con la Iglesia tradicional, la doctrina se reduce a ser una bandera de lucha religiosa y en algunos casos sectarea de algunos grupos significativos. En todo caso en los bautistas no se da el privilegio de ser abanderados de la doctrina, pues se da dentro del contexto del fenómeno social del protestantismo.

En segundo lugar se da un momento en que la doctrina sufre una crisis con el surgimiento de los movimientos populistas en América Latina, ante lo cual ya no es suficiente y aún innecesaria la lucha por la separación de la Iglesia del Estado. Esto ha llevado a que en los bautistas se interprete la separación de la iglesia del Estado como la separación del cristiano de la política. Si en un principio la doctrina tenía mucho de anticatolicismo, desde este momento la doctrina comienza a ser permeada ya por el anticomunismo, pues el hecho que las iglesias manifiesten una actitud contestataria en una sociedad dada ante un Estado represivo, es calificado de manipulación ideológica y de violación de esa doctrina al salirse la iglesia de su hemisferio espiritual y pasar al campo social. O más aún en el caso en que una iglesia apoye la gestión de un Estado que representa al pueblo y no un Estado burgués, como el caso nicaragüense. Esa iglesia es vista desde la concepción liberal que subyase en la doctrina que releemos como vinculada a un Estado, no separada de él. Es necesario no emitir juicios apriori y hace parte de un esfuerzo posterior el ver la vigencia de la doctrina en un Estado que pretende ser laico, he aquí el comienzo de una nueva lectura de lo que es el Estado y lo que es la iglesia.

Unas observaciones finales; hay que reconocer que la doctrina ha sido reinterpretada en situaciones diferentes, lo que nos permite ver la relatividad de las prácticas que ha alentado en diversas circunstancias y nos invita a una reelaboración permanente.

La doctrina está dentro del horizonte ideológico del liberalismo, aunque se reconoce ciertos precedentes, es una modernización de la historia ver la raíz de dicha concepción del Estado y de la Iglesia en sociedades pre-capitalistas. La práctica nos interroga si ha sido real la separación de la Iglesia y del Estado.

Los límites en que se circunscribe la doctrina no permiten una crítica del Estado, sino que subrayan y limitan las funciones de las iglesias bautistas enfatizando la libertad de conciencia y religiosa, pero no significa ni debe esperarse que a partir de dicha doctrina surjan actitudes contestatarias más allá de las reivindicaciones sectareas.

En América Latina esta doctrina ha sido reflexionada por la mayoría de los bautistas de manera instintiva repitiendo el enunciado hecho desde el contexto norteamericano y para una situación en la que el anti-catolicismo ha sido la bandera de expansión protestante. Pero esta reflexión produce en la mayoría de bautistas un alejamiento del cristiano y la realidad social, siendo vista ésta como algo que pertenece a lo material y por lo tanto secundario.

Es posible des-implicar un nuevo sentido a partir de esta doctrina, conceptualizando un Estado laico y una iglesia que es autónoma pero que no es ajena al compromiso cristiano por la paz y la justicia. Pero al momento tendríamos que preguntarnos si no estamos hablando ya de otra cosa.

II PARTE

Conociendo nuestras estructuras

EL ORDEN RELIGIOSO BAUTISTA: ¿UNA DEMOCRACIA PROTEGIDA?
Aproximación sociológica a la organicidad Bautista en América Latina

Pedro Enrique Carrasco

Construir una pirámide

La estabilidad, permanencia y persistencia de un grupo social depende de manera directa de la existencia de un cuadro de referencia que regule las relaciones sociales, es decir, el comportamiento de los sujetos miembros en tanto que parte de un todo dinámico que les involucra los unos a los otros; este cuadro de referencia, que determina la posibilidad que las cosas ocurran de una manera específica, es lo que Max Weber llama un *orden legítimo.*[1] Ningún grupo humano, por primitiva que sea la organización de sus relaciones sociales, puede subsistir sin la definición de un cierto orden legítimo comunitariamente aceptado. Por otro lado, nignún orden ilegítimo logra mantenerse perpetuamente –incluso por la fuerza–, sin ser finalmente puesto en juicio y destruido por los sujetos que lo sufren, los que han de crear a su tiempo, un orden que legitime sus relaciones sociales, única posibilidad real de subsistencia grupal.

En nuestro cuadro de análisis, nos preocupa particularmente el orden legítimo que recurre –para cimentar su validez– a la creencia según la cual "la posesión de bienes de salvación proviene de la observación del orden".[2] Nos parece que tal es el tipo de orden social que se constata en el cuadro del análisis de las relaciones sociales en la Iglesia Evangélica Bautista en América Latina, lo que intentaremos demostrar en los párrafos siguientes.

La construcción de una teoría doctrinal según la cual los sujetos están privados de la capacidad de producción autónoma de los bienes de salvación es el fundamento de la construcción de este orden legítimo

1. Max Weber, *Economie et société,* tome premier, Lib. Plon, Paris, 1971, p. 30.
2. Max Weber, *opus cit.,* p. 33.

garantizado de manera religiosa. Para ello, es vital la existencia de sujetos productores y sujetos consumidores de bienes de salvación, los unos y los otros separados socialmente por categorías concretas: el productor de bienes simbólicos de salvación controla de manera independiente de la decisión de su consumidor, la producción de dichos bienes; el consumidor es incapaz, en razón de la legitimidad del orden religioso propuesto, de autoabastecerse de los bienes simbólicos de salvación que le son necesarios. En otras palabras, la pervivencia de este tipo de orden es función directa de la dependencia, es decir, de la privación de aquellos que deben recurrir a los productores para cubrir sus necesidades –legítimas según el orden aceptado– de bienes simbólicos de salvación. Así pues, las relaciones sociales en un orden religioso garantizado por la teoría según la cual la posesión de los bienes simbólicos de salvación depende de la observación de un orden, son relaciones verticalizadas, asimétricas, en las que los sujetos consumidores son dependientes de los sujetos productores. Las relaciones sociales al interior del grupo que observa este orden se establecen en torno a una visión de mercado, en la que una "clientela" dependiente debe necesariamente recurrir a un cuerpo de productores autónomos que imponen el orden en función de su poder productivo de los bienes de producción.[3]

La validez de este tipo de orden se fundamenta en la existencia de una tradición (la validez de lo que siempre ha sido),[4] en la creencia de tipo afectivo fundada en la novedad y el carácter innovador de la producción simbólica ofrecida (legitimidad carismática) o en la validez de la racionalidad, que otorga carácter válido a un orden específico por considerarlo plenamente racional.[5]

Como lo mencionamos en nuestro trabajo "Autonomía: fundamento de una identidad bautista",[6] no es posible hablar de manera concluyente de una tradición que concurra a la legitimación de un orden religioso dado entre los bautistas.[7] Estos afirman hasta nuestros días que, desde un punto de vista doctrinal, "el fundamento último de la

3. Para un estudio de los mecanismos dinámicos que entran en juego en este tipo de orden, ver Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, CEE, México, 1980.
4. El estudio sobre los sistemas de legitimación de Max Weber es altamente ilustrativo de este tipo de validación. Ver Max Weber, *opus cit.*, pp. 36ss.
5. Dejaremos para los párrafos siguientes la cuarta forma de validación de un orden legítimo analizada por Max Weber (*opus cit.*, p. 33ss.). Se trata, a nuestro juicio, del modelo más ilustrativo de la situación actual de las iglesias evangélicas bautistas en América Latina, por lo cual sería pertinente analizarlo de manera aislada. Debemos señalar que estas formas de legitimación fueron trabajadas por Max Weber en una tipología cuádruple, añadiendo a las tres formas citadas la legitimación por convención y derecho.
6. Pedro Carrasco, *Autonomía: fundamento de una identidad bautista*, Congreso de Relectura de la Tradición Bautista en América Latina, San José, Costa Rica, 1986, pp. 11ss.
7. La doctrina bautista asume como única regla de fe el texto bíblico interpretado por el individuo autónomamente. Ninguna tradición organizacional podría legítimamente derivarse de una tal heterogeneidad de lecturas.

Iglesia Cristiana es la autoridad de Cristo",[8] sin explicar en ninguna de sus declaraciones de fe, cuál es el sistema de gobierno u orden religioso legítimo que pueda derivarse de una tal autoridad. "La autoridad tradicional nunca ha jugado un rol crucial en la historia de los bautistas. Revueltas contra una tradición eclesiástica normativa se han producido desde el origen, motivando la acción de los primitivos líderes bautistas. Aún cuando existen signos de que esta actitud negativa respecto de la tradición está cambiando, este movimiento no ha adquirido la fuerza suficiente como para garantizar su consideración seria como una de las bases de la autoridad legítima de los líderes de la denominación".[9] En otras palabras, la tradición no puede ser reconocida como pilar de validación del orden regulador de las relaciones grupales bautistas en ninguna de las épocas y en ninguno de los países en que encontramos representado al grupo.

Por su parte, el rol legitimador de un discurso innovador proclamado por algún sujeto investido por la comunidad de creyentes de un carisma, le sitúa en la categoría de profeta.[10] A este respecto, digamos que la Iglesia Evangélica Bautista en América Latina es un grupo religioso cuyo discurso ha sido vaciado de sus características innovadoras y "proféticas", especialmente si nos remitimos al análisis de las relaciones sociales internas de los sujetos miembros del grupo. Si bien esta agrupación religiosa conserva características contestatarias e innovadoras respecto del discurso hegemónico de una institución como la Iglesia Católica Romana Latinoamericana, es también cierto que al interior del grupo, el discurso del cual se nutre la práctica es ya antiguo de cien años en promedio, lo que implica necesariamente una rutinización del carisma inicial. Por otra parte, el discurso recibido por vía de los misioneros es un código de verdades ya elaboradas institucionalmente por otros grupos religiosos que lo han presentado como *la* lectura pertinente. Así pues, la doctrina bautista en América Latina aparece vaciada de sus contenidos innovadores, ya largamente elaborada por una instancia exógena que ha propuesto su contenido como alternativa única: es decir, por hablar en términos de herencia histórica, los bautistas han conocido la lectura bautista, desconociendo por desinformación, que había *lecturas bautistas plurales.* Podemos concluir que el grupo religioso bautista, analizado en sus relaciones internas, ha perdido todo su carácter de innovación religiosa respecto de sí mismo, rutinizando el

8. Paul M. Harrison, *Authority and Power in the Free Church Tradition,* Princeton University Press, New Jersey, 1959, p. 66, citando a *The Baptist,* agosto 11, 1925, pp. 709ss.
9. Paul M. Harrison, *opus cit.,* p. 65.
10. Max Weber, *Economía y sociedad,* México, Fondo de Cultura Económica, tomo dos, 1964, pp. 356ss. También para un análisis del tipo sociológico del "profeta" en Weber, ver Pedro Carrasco, *Protestantismo y campo religioso en un pueblo del Estado de Oaxaca, México,* Tesis presentada al Instituto Internacional de Estudios Superiores A.C. para optar al título de Sociólogo de la Religión, México 1983, pp. 6ss.

carisma de sus líderes y cortando la fuerza y el impacto afectivo que el sistema de creencias religiosas tuvo en una primera aproximación al origen del grupo en América Latina.

Otra posibilidad de legitimación del modelo de orden religioso bautista en América Latina podría ser encontrada en una validez por la racionalidad. Esto implicaría decir que los bautistas aceptan el modelo de orden religioso que les es propuesto en la convicción de que con ello se está escogiendo el modelo que razonable y racionalmente parece el más válido. Esto implicaría la convicción de cada uno de los sujetos bautistas de que dicho orden se estaría respondiendo a las exigencias lógicas de una comprensión comunitaria de la iglesia, satisfaciendo así las expectativas individuales en materia de fe y práctica religiosa. Huelga decir que entre los bautistas en América Latina es convicción general el hecho que la Iglesia local es plenamente soberana, que el individuo es sacerdote plenamente competente en materia de fe y práctica religiosa, que el modelo de gobierno reposa sobre una concepción de la "democracia bautista" entendida como el gobierno de las bases congregacionales localmente organizadas, sin la injerencia de ninguna entidad exterior. Es decir, un orden legítimo entre los bautistas no puede aceptar la tesis según la cual un grupo de individuos posee la capacidad de producción de los bienes simbólicos de producción mientras el resto debe limitarse a consumir lo producido, privados de toda capacidad de autoabastecimiento personal.

Queda entonces, como lo anticipábamos en la nota número 5 de nuestro trabajo, el cuarto sistema de validación de este orden religioso legítimo, a saber, la validación "por la expectativa de ciertas consecuencias específicas internas, por ejemplo, el interés . . . a este orden lo llamaremos:

1. Convención, cuando su validez es garantizada exteriormente por la razón que, si uno no se separa al interior de un grupo de hombres determinados, uno se expone a una reprobación, general y prácticamente perceptible;

2. Derecho, cuando la validez es garantizada exteriormente por la posibilidad de una coacción (física o psíquica), gracias a la acción de una instancia humana, especialmente instituida a este efecto, que fuerza al respeto del orden y castiga la violación".[11]

Creemos que tal es el fenómeno observable en la actual conformación del orden religioso bautista en América Latina. Para ello ha sido necesaria la creación de una pirámide jerárquica que sitúa a los individuos miembros del grupo en una distribución asimétrica, que otorga una investidura particular a un sector de la comunidad, permitiéndole actuar como "una instancia humana . . . que fuerza al respeto del orden"

11. Max Weber, *Economie et société, opus cit.*, pp. 33ss.

y que regula las relaciones humanas a través de la redacción de leyes que estipulan "ciertas consecuencias específicas internas" para tal o cual comportamiento de los sujetos. Esta jerarquización del sistema orgánico bautista es fundamental para la pervivencia del orden establecido.

Los elementos de la pirámide

La mayor parte de las congregaciones bautistas en América Latina se estructuran en torno a un modelo vertical que regula relaciones de poder y control simbólico, económico y político. El principio de horizontalidad e igualdad de derechos y deberes, se encuentran mediatizado en la práctica por un esquema orgánico que establece estamentos específicos en los cuales se pueden clasificar los diferentes miembros de las Iglesias Evangélicas Bautistas.

La primera diferenciación, probablemente la menos cuestionada por tener fundamento en una interpretación particular de los textos fundacionales del Nuevo Testamento, es la representada por la dicotomía *pastor-miembro de iglesia.*

En principio, *el pastor es un agente religioso cuya responsabilidad específica consiste en la reproducción de los actos comunitarios definidos como indispensables para la práctica de un esquema simbólico-religioso aceptado.* De tal responsabilización no puede ni debe desprenderse ningún orden diferenciante que sitúe al agente religioso en un status superior o inferior respecto de los sujetos sin actividad pastoral reconocida. El pastor es un miembro de iglesia, un adulto creyente bautizado, que ha aceptado –en función de un mandato comunitario– la tarea de reproducción de los actos religosos de la comunidad. *Es un miembro adulto bautizado que cumple una determinada tarea.*

La función pastoral es parte de una división del trabajo religioso que la comunidad reconoce como el esquema de democratización de las responsabilidades sociales al interior de ella. Así, la *división del trabajo religioso es aceptada como un modelo destinado a regular las relaciones sociales del grupo religioso a fin de que cada uno de los sujetos que en él se encuentran puedan acceder libremente a las tareas de servicio grupal y de realización personal a través de este servicio, en consecuencia de una concepción de la comunidad como un cuerpo orgánico en el que cada miembro puede y debe jugar un rol activo y productivo.*[12]

12. Podemos verlo reflejado en el llamado *Pacto de la Iglesia* (Documento entregado a los nuevos bautizados en 1975, marzo, por la Segunda Iglesia Evangélica Bautista de Santiago, Chile) en el cual se promete "que marcharemos de concierto en el amor fraternal . . . ejerciendo una vigilancia afectuosa los unos respecto de los otros . . . advirtiéndonos y exhortándonos mutuamente . . .". Tales funciones, propias de toda la comunidad, comienzan a ser entendidas como prerrogativas pastorales.

No obstante, la idea de una distinción vertical subyace al interior de las congregaciones bautistas en América Latina. Una teoría relativamente reciente comienza a tomar cuerpo entre algunos grupos –principalmente pastorales–[13] que empiezan a hablar de *la doble vocación del pastor al interior de la iglesia.* Según ella, los sujetos miembros de las Iglesias Evangélicas Bautistas deben responder a ciertas exigencias grupales específicas –tales como la actividad proselitista, el cumplimiento de ciertas actividades culturales, administrativas y de asistencia, manteniéndose la función pastoral como excluisiva de un tipo de agente diferenciado del resto de la comunidad. Algunos pastores[14] han llegado a denominar a esta función pastoral "el ministerio de la palabra", indicando así una cierta exclusividad pastoral en el ejercicio de la interpretación y la predicación del texto bíblico en las comunidades.

Así pues, el pastor sería un miembro adulto bautizado, diferenciado por una función específica dentro de la vida de la comunidad. Tal función, generalmente asociada al ejercicio de la palabra y a la interpretación de los textos bíblicos en el seno de la comunidad bautista,[15] actuaría como un elemento distintivo entre los agentes religiosos y los miembros de la comunidad bautista.

En tal sentido es útil recordar una carta enviada por un pastor chileno a un cotidiano de Santiago, en la cual se esfuerza en afirmar que un miembro de la Iglesia Bautista chilena que habría participado en una actividad en tanto que teólogo bautista, no puede abrogarse ningún carácter representativo del pensamiento bautista y de la Iglesia Bautista Chilena por ser "un simple miembro sin reconocimiento pastoral alguno".[16] Esto significa decir que los sujetos miembros de las comunidades bautistas se clasifican –al menos a juicio de dicho pastor– en "pastores reconocidos" y "simples miembros".

Se trata pues, de *un intento de legitimación del orden religioso vertical a través de la construcción de un modelo de representación simbólica del mundo que establece una diferenciación clara entre productores (los pastores) y consumidores (los "simples miembros") de los bienes simbólicos de salvación comunitariamente aceptados como*

13. Nuestro trabajo se nutre en este campo de una serie de conversaciones informales sostenidas con pastores chilenos, especialmente al seno del grupo de pastores bautistas de la ciudad del Temuco en 1977. Posteriormente, esta misma teoría de la distinción por un "doble llamamiento" ha sido encontrada en las conversaciones con pastores salvadoreños, cubanos y mexicanos.

14. Hago alusión a una conversación con un pastor bautista en la ciudad de Concepción, Chile, en 1977.

15. En realidad, la función pastoral aparece definida de manera difusa en los defensores de esta teoría, especialmente porque cada una de las funciones que reconocen como específicas de un pastor, pueden ser ejercidas legítimamente –de acuerdo a las doctrinas reconocidas– por cualquiera de los miembros de la comunidad.

16. Diario *La Tercera de la Hora,* Santiago de Chile, noviembre 13, 1979, sección Cartas al Director.

emergiendo del texto fundacional, la Biblia, que queda así como un espacio reservado en prioridad a los agentes pastorales de las iglesias.

Tal distinción puede ser entendida como un fenómeno de tipo local, pues afecta de manera directa a las relaciones sociales que se dan al interior del grupo bautista local. Es allí donde la interacción pastor-miembros se hace más evidente y, por otro lado, puede tener efectos mensurables para el observador externo. Sin embargo, una segunda forma de jerarquización se establece al interior del orden religioso bautista en América Latina, que es la que nace de la existencia de un cuerpo federativo regional o nacional que reúne a las congregaciones locales. Estas entidades federativas, a las que llamaremos en lo sucesivo "organizaciones supereclesiásticas", dan origen a un esquema de organización vertical que establece grados de notabilidad, atribuyendo a los sujetos involucrados, una determinada cuota de poder simbólico y real en función del nivel en que se sitúen dentro del organigrama institucional.

Por definición, una organización supereclesiástica es una entidad federativa que asocia a las iglesias bautistas locales en cuerpo no autoritativo que cumple funciones de espacio común de diálogo, información, comunicación y proyección grupal. Ninguna de tales organizaciones supereclesiásticas es reconocida como autoridad determinante para la vida de las iglesias bautistas locales, que son soberanas para decidir respecto a su vida interna, sin ser cauteladas por autoridad institucional alguna.

Las iglesias locales se hacen representar ante dichas organizaciones supereclesiásticas a través de delegados elegidos por las asambleas mismas, los cuales actúan como "mensajeros" del pensamiento local frente a las demás asambleas locales reunidas de manera periódica —en general anualmente— bajo el nombre de Convención Evangélica Bautista, Asociación Evangélica Bautista o Unión Evangélica Bautista.

Un cuerpo coordinador de tales organizaciones supereclesiásticas es nombrado por todos los delegados, el cual ejerce sus funciones por un período de tiempo fijado en los estatutos propios de cada organización. Los miembros de tal cuerpo coordinador —conocido con el nombre de "Mesa directiva de la Convención, Asociación o Unión"— son elegidos entre los delegados nombrados por la iglesia local, a través de la nominación directa de los delegados mismos, o gracias al concurso de una Comisión de Nombramientos que actúa como entidad que propone una lista previa de candidatos a elegir para cada uno de los roles directivos dentro de la organización supereclesiástica.

Así pues, las iglesias locales eligen sus delegados, quienes a su vez eligen a quienes han de tomar la responsabilidad directiva dentro de la organización supereclesiástica. Es una elección por representación indirecta.

El miembro de la iglesia está, en tal esquema, separado de la organización supereclesiástica por una serie de etapas de decisión en las cuales él ya no es sujeto directo. Su decisión se limita a la proposición al interior de la iglesia local, de un portavoz que asiste en calidad de ministro plenipotenciario a una asamblea anual de la cual han de surgir proposiciones, decisiones y políticas institucionales que han de influenciar –necesariamente– la vida de su iglesia local.

En razón de esta representación indirecta, el miembro de la iglesia local aparece cortado de la posibilidad de decisión directa al seno de la organización supereclesiástica. Por ello, nos atrevemos a situarlo en el nivel inferior de la organicidad administrativa de las entidades supereclesiásticas. La posibilidad de ser elegido como delegado a una actividad de este tipo de organizaciones dependerá de una jerarquización que ya se descubre al interior de la propia iglesia local, en función de:

1. Antigüedad de su membresía.
2. Notabilidad e importancia simbólica dentro de la iglesia.
3. Grado de instrucción.
4. Experiencia previa en este tipo de actividades.
5. Grado de adherencia a una cierta concepción de la iglesia.

Así, el miembro de la iglesia local se encuentra situado en un esquema de prioridades que determina su posibilidad de ser elegido. Por ello, es posible constatar una cierta repetición de los nombres de los delegados asistentes a las asambleas anuales de las organizaciones supereclesiásticas, lo que determina una categoría que podemos denominar *cuerpo estable de delegados*, aún cuando estemos concientes que tal estabilidad es relativa.

La iglesia local, en atención a los mecanismos de decisión utilizados para la nominación de sus delegados representantes ante las organizaciones supereclesiásticas, se estructura como una agrupación religiosa verticalizada en función del status simbólico, cultural, social y económico de los sujetos miembros.

Una vez reunida la asamblea de delegados, los mismos criterios que han primado para la elección de los asistentes, se establecen para la nominación de los dirigentes, responsables de comisiones, etc. Es decir, se recurre a la experiencia previa, grado de reconocimiento simbólico y notabilidad de los delegados, nivel de instrucción, grado de adherencia a una cierta concepción de la iglesia y de la organización supereclesiástica.

La siguiente ordenación vertical, establecida en función de observaciones realizadas entre las iglesias bautistas chilenas, da cuenta de una posible tipología de la prioridad entre los diferentes individuos de una iglesia bautista nacional tipo, en el terreno de la organización administrativa.

1) Miembro de iglesia local

Como su nombre lo indica, es el sujeto miembro de la comunidad bautista local. Es representado de manera indirecta ante la organización supereclesiástica a través de un delegado, siendo el mismo susceptible de ser elegido como delegado de su iglesia local en función de diferentes parámetros tales como antigüedad de membresía, grado de experiencia en tales actividades, rol social desempeñado en la vida cotidiana, instrucción, nivel socioeconómico, adherencia a un discurso oficial, pertenencia a un cuerpo de notables local (diácono, responsable de Escuela Dominical, etc.). Puede ser visto como un sujeto privado de cualquier función activa al interior de la organización supereclesiástica.

2) Miembro notable de iglesia local

Miembro de iglesia local investido de un cierto ascendente simbólico e institucional al interior del grupo, lo que lo faculta para el desempeño de actividades de representación de su comunidad ante las organizaciones supereclesiásticas o externas a la iglesia.

3) Pastor de iglesia local

Por definición, todo pastor es un miembro notable al interior de su iglesia local. Nuestra observación empírica nos ha mostrado que la iglesia local considera una atribución natural del pastor asistir como delegado a las organizaciones supereclesiásticas. La presencia de pastores en tales reuniones representa una amplia mayoría de la población pastoral de las iglesias bautistas, lo que ilustra esta concepción enraizada en la mentalidad de las iglesias locales.

4) Delegado a la organización supereclesiástica

Una vez nominado como delegado a las organizaciones supereclesiásticas, el sujeto se independiza del control regulador de su iglesia local. Si el programa de actividades de la asamblea nacional ha sido divulgado con anterioridad al evento, la iglesia local puede enviar su opinión a través de su delegado. Lo cierto es que, en la mayor parte de los casos, los delegados deben optar sobre el terreno respecto de ciertos tópicos a los cuales no se ha tenido ocasión de reaccionar al interior de la iglesia local; ello establece una separación de hecho entre el sujeto delegado y la iglesia delegante, que debe finalmente, entregar un voto de confianza a su portavoz a fin de permitirle un desempeño no restringido. Por otro lado, si los delegados debieran referirse para cada decisión de la asamblea de las opciones de su propia iglesia local, tal tipo de reuniones nacionales resultaría altamente engorrosa, si no imposible.

5) Delegado notable a las instituciones supereclesiásticas

Una repetición de los nombres presentes en las reuniones periódicas de las organizaciones supereclesiásticas es constatable. Se debe ello a la elección de un mismo tipo de sujetos al interior de las iglesias locales, determinada por las pautas de jerarquización simbólica y social que regulan los mecanismos eleccionarios de las comunidades. Por otro lado, cuando el delegado ha sido responsabilizado de una determinada actividad al interior de la organización supereclesiástica, por menor que ella sea, es de rigor que la iglesia se sienta motivada a elegirlo como su representante. Así pues, la asamblea de delegados se habitúa a la presencia de un cierto número de sujetos experimentados y conocedores del desarrollo de este tipo de actividades. Estos tienen una inserción más confortable que aquellos delegados que asisten por primera vez, o que provienen de iglesias locales en que el grado de instrucción, la antigüedad promedio de sus miembros, el nivel socioeconómico promedio y los roles desempeñados en la vida cotidiana son comparativamente inferiores a los delegados notables. Las asambleas se remiten así, en gran parte de los casos, a diálogos entre notables, que conociendo el funcionamiento interno y la dinámica organizacional de la entidad supereclesiástica, imponen sus criterios de manera consecuente.

6) Pastor notable al interior de las instituciones supereclesiásticas

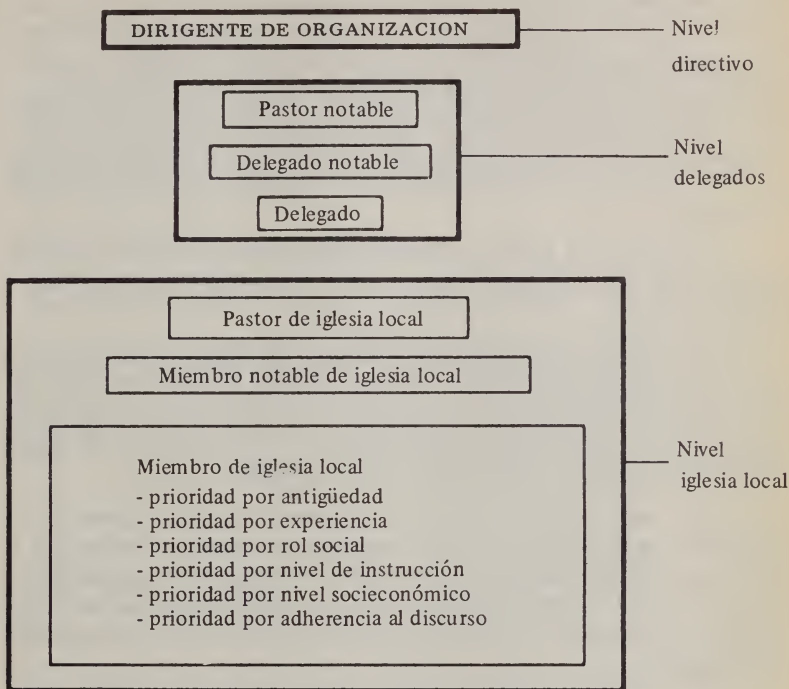
A los cuales se aplican los mismos criterios de notabilidad que para los delegados notables, entendiendo que un pastor es de por sí, un delegado notable, tanto por su función pastoral como por el hecho de asistir regularmente a las actividades nacionales o regionales.

7) Dirigente de organización supereclesiástica

La responsabilidad nacional o regional se reconoce como fuente de status y poder simbólico al interior de las iglesias bautistas locales. En tal sentido, el dirigente de una organización supereclesiástica ha alcanzado el nivel más alto de la pirámide jerárquica administrativa de la Iglesia Evangélica Bautista. A este respecto, nuestra observación nos ha mostrado que, para aspirar al rol dirigente de una organización supereclesiástica es mejor ser miembro notable que solamente miembro de una iglesia local; es mejor ser delegado notable que delegado de una iglesia local; es mejor ser pastor que delegado no investido de la función pastoral; es mejor ser pastor notable al interior de una organización supereclesiástica que pastor de iglesia local y, finalmente, es mejor ser o haber sido dirigente que no contar con ninguna nominación previa en la organización supereclesiástica.[17]

17. Una constatación auxiliar nos lleva a descubrir que es mejor ser hombre que mujer para aspirar a un rol directivo en una organización supereclesiástica.

Así pues, podemos bosquejar el esquema jerárquico de la vida administrativa de las iglesias bautistas a través del esquema siguiente:



Una tercera forma de distinción entre los sujetos involucrados en la sociedad religiosa bautista es constatable: aquella que nace de la relación entre los miembros nacionales de las iglesias bautistas y los misioneros enviados por las agencias bautistas norteamericanas interesadas en la proclamación del discurso religioso bautista en América Latina.

El misionero extranjero posee una influencia y un poder simbólico, económico e institucional que marca profundamente las relaciones sociales y el comportamiento de los miembros de las iglesias bautistas en América Latina. *Un misionero será siempre un miembro notable de iglesia local. Como asistente a una asamblea de una organización super-eclesiástica, será un delegado notable o –si su función lo establece– un pastor notable. Si no desempeña algún rol directivo producto de una nominación al interior de la organización supereclesiástica, su función como representante responsable de alguna agencia misionera*

en tareas administrativas o académicas le otorgará un status de dirigente similar al de los sujetos formalmente elegidos.

El criterio del misionero, si no es impuesto –lo que puede ser el caso en el ámbito de lo financiero–, será de influencia capital para la toma de decisiones de la asamblea de delegados. Juegan allí elementos que se nutren de la imagen misionera en una sociedad religiosa producto de una acción de expansión de un discurso foráneo, como asimismo, el interés de autolegitimación de los miembros de las iglesias nacionales, cuyo carácter de miembros de una iglesia dependiente inmersa en una sociedad dependiente, bien puede estimular un interés imitativo o condescendiente respecto del representante de la instancia religiosa central, sea por su impacto simbólico, sea por su rol de sostenedora financiera.[18]

En función de nuestras observaciones sobre el terreno,[19] se trata entonces de una legitimación que recurre a una triple fuente de validación, a saber:

1. La teoría según la cual los pastores y agentes pastorales de la Iglesia Evangélica Bautista en América Latina estarían investidos de una función diferenciante establecida por la existencia de una *doble vocación* que les distingue del miembro no investido de una iglesia local, beneficiario de una vocación religiosa simple.

2. La esquematización de una organicidad vertical a nivel de las manifestaciones federativas de las iglesias bautistas nacionales, en la que los sujetos dirigentes se sitúan en la cima de la pirámide; los miembros de las iglesias locales deben así cumplir una serie de etapas regulares para lograr un ascenso cualquiera dentro de la verticalidad institucional.

3. La distinción entre nacionales y extranjeros, que sitúa en una situación de dependencia simbólica y económica al miembro de una iglesia local respecto del representante de las instancias internacionales ligadas a las estructuras eclesiásticas nacionales.

A este nivel, no hemos avanzado sino dos hipótesis generales. Por una parte, la que supone la existencia de un orden religioso vertical fundamentado en la apropiación de los medios de producción de bienes

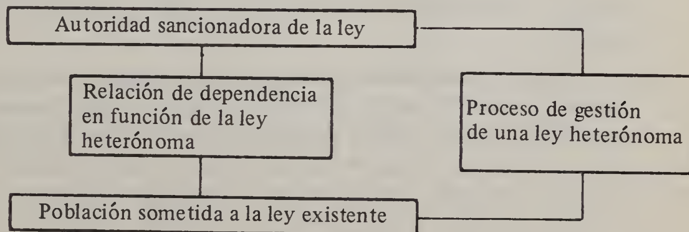
18. Hasta hace pocos años, los misioneros eran tratados con el apelativo de "señor", título que aparece, en la mayor parte de las Iglesias Evangélicas Bautistas de América Latina, como ajeno a la vida de la comunidad. Sólo recientemente se empieza a superar esta barrera ideológica de tratamiento, en general, como una resultante de la iniciativa de algunos misioneros que se abren a un nuevo modelo relacional, más acorde con el criterio de comunidad de fe que define a los bautistas.
19. Nuestras observaciones sobre la Iglesia Bautista Chilena se remiten a nuestra experiencia como miembros durante más de 18 años en tal institución. Nuestras observaciones se detienen en agosto de 1980, en Chile, para continuar en el extranjero, entre los bautistas mexicanos, cuya observación se extiende hasta octubre de 1983. Creemos legítimo suponer que tales observaciones no han sido caducadas en dos años de ausencia, y bien pueden extrapolarse al resto de América Latina.

simbólicos de salvación por una minoría de agentes religiosos que privan a la mayoría de los miembros de la comunidad, a fin de transformarlos en consumidores dependientes que se ven así forzados a aceptar el orden propuesto como condición necesaria para recibir el abastecimiento que requieren. Por la otra, la definición somera de una tipología de la verticalización administrativa de las iglesias bautistas en función de un modelo observado de manera general en las congregaciones de Chile y México.

Los siguientes párrafos tienden a explicar la aparición de esta legitimación del orden religioso gracias a la construcción de una legislación —una hipótesis jurídica fundamental— que regula las relaciones de las iglesias evangélicas bautistas haciendo legítima la existencia del orden religioso presente en ellas.

Los cimientos de una pirámide

Según el trabajo sobre "Teoría pura del derecho", escrito por el jurista Hans Kelsen,[20] toda expresión de un derecho positivo requiere de la existencia de una autoridad que lo legitime a través de la imposición de una "ley fundamental" o de una "hipótesis jurídica primigenia", anterior a toda práctica de derecho en una sociedad dada. El derecho no nace así ni de una entidad capacitada para legislar ni de una herencia innata de la cual se nutran las categorías de justicia, legitimidad y deber ser. En otras palabras, Kelsen supone la inexistencia de cualquier principio anterior a la ley formulada por una autoridad, negando el rol que la filosofía naturalista del derecho atribuía a un "derecho natural" —generalmente de inspiración divina— que regularía desde la antigüedad más remota, las relaciones y los comportamientos entre los hombres, aún antes de la redacción de ningún tipo de ley escrita u oral específica.[21] La teoría de Kelsen, que supone *siempre* una ley reconocida como fundamento del derecho, nos da cuenta de dos otros elementos a considerar en nuestro análisis: una autoridad sancionadora que define la ley, la proclama y la cautela y una población que debe cumplirla en función del poder del que está investida la autoridad sancionadora. En otras palabras, una relación social que se esquematiza en el modelo siguiente:



20. Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México 1970.
21. Tomás de Aquino, *Summa Theológica*, tomo VIII, Biblioteca de los Santos Padres, Madrid, 1957.

Esto significa que *la autoridad sancionadora de la ley*, que define por sí misma los contenidos de esta ley fundamental anterior a todo ejercicio social de una práctica dada, se sitúa en una relación de verticalidad respecto de los sujetos destinatarios de la ley establecida. La *población sometida a la ley existente* lo hace en función de un *proceso de gestión de una ley heterónoma* que recibe de manera vertical y en atención a las posibles sanciones de las que la autoridad jurídica superior pueda hacerle objeto.

En otras palabras, en todo grupo humano en que existe una ley o hipótesis jurídica fundamental, que no puede ser discutida en función de la anterioridad absoluta de tal ley respecto de las estructuras y de los hombres que la obedecen, se establecen al menos dos categorías sociales tipo: los sujetos que cautelan el ejercicio de la ley en función de un poder simbólico o de una capacidad de fuerza y los sujetos que cumplen la ley en función de una estructura establecida para asegurar el comportamiento deseado: es la estructura de regulación que permite que las cosas "ocurran de una manera específica".[22]

Los grupos religiosos en los cuales se ha dado un proceso de *rutinización del carisma* originario[23] es decir, una legalización o tradicionalización del discurso fundador que implica una cotidianización de la innovación primaria, se ven generalmente transformados en grupos que rescatan la fuerza del carisma a través de lo que Max Weber denomina "la legitimidad por la designación".[24] En realidad, la legitimidad de este tipo de sucesores funcionarios del carisma "aparece de buena gana como una legitimidad de adquisición jurídica".[25] Además, esta rutinización de la fuerza innovadora originaria va acompañada de una elaboración institucional de una historia oficial del grupo que determina la configuración de una tradición única, negándose el carácter de pluralidad que podría encontrarse en su evolución histórica. Tal lectura única, institucionalizada y oficialmente impuesta, será reconocida como una hipótesis jurídica anterior a cualquier evento social ejecutado por el grupo. En el caso de las iglesias bautistas en América Latina, es conveniente recordar que *la doctrina es anterior a cualquier manifestación histórica de las congregaciones en el continente, ya que esta sociedad religiosa surge de la importación de un discurso definido y determinante que le da origen.*

Es decir, al recibir el discurso bautista que los misioneros importan a América Latina como *la* tradición bautista y no como *una* tradición, estas congregaciones aceptan dicho discurso como la *hipótesis jurídica fundamental, como la ley anterior que determina toda legitimidad de derecho al interior del grupo.* El deber ser, el concepto de justicia y de

22. Max Weber, *opus cit.*, p. 30.
23. Max Weber, *opus cit.*, p. 253ss.
24. Max Weber, *opus cit.*, p. 254.
25. Max Weber, *Ibid.*

pertinencia de un comportamiento dado serán sujetos a las estipulaciones de dicha tradición única, sin mediar otro parámetro legislativo.

Se establece así una lectura tradicionalista del comportamiento, en la cual se define el ser bautista como la sumisión a una forma conductual heredada. El "cómo éramos" será determinante en la construcción del "cómo somos" de la congregación. Las obediencias religiosas, las prácticas comunitarias, las costumbres y los usos serán imitadas de cuatro modelos tradicionales:

1. Cómo interpretaban el texto fundacional aquellos que nos lo trajeron desde el exterior.

2. Cómo interpretaban el texto aquellos que recibieron dicha lectura por primera vez.

3. Cómo la interpretaron sus sucesores directos y

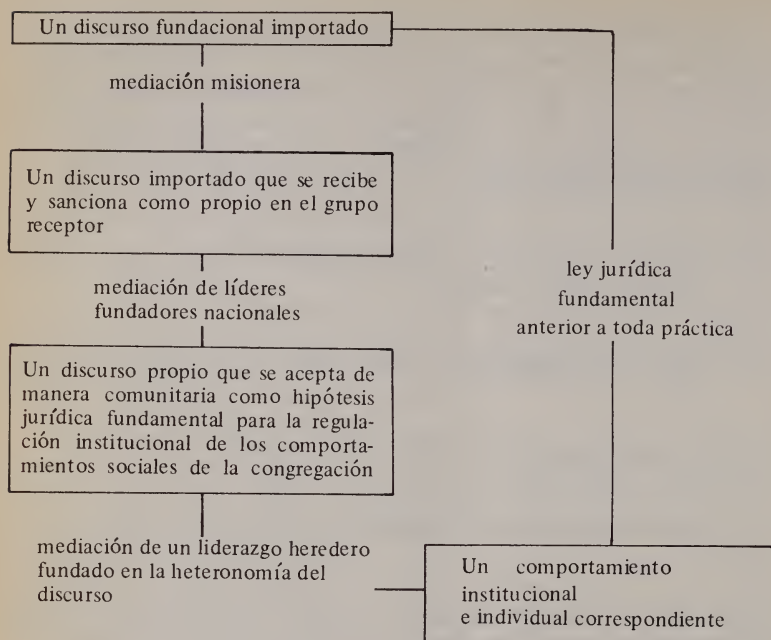
4. Cómo la interpretan los actuales responsables de la iglesia.

El carácter simbólico-religioso de que se reviste esta "hipótesis jurídica fundamental de las iglesias evangélicas bautistas" les determina una forma de ser y un comportamiento en consecuencia.

Por otro lado, el impacto innovador del discurso originario es conservado a través de la designación grupal de sujetos que continúan dicho discurso de manera hereditaria. Es interesante descubrir en las iglesias bautistas chilenas –originadas en el sur del país– una gran cantidad de nombres que se repiten de manera permanente: una gran cantidad de familias bautistas tradicionalmente ligadas a los orígenes del movimiento en Chile, se distribuyen en los roles de autoridad y poder simbólico de la iglesia nacional. Por una parte, a causa del reconocimiento que sus nombres alcanzan en medio de la población bautista nacional embebida de una historia uniforme; por otra, a causa de una gestión familiar destinada a conservar un determinado nivel de poder simbólico al cual han tenido acceso tradicionalmente.[26]

26. El carácter anónimo a que nos obliga una ética sociológica primaria nos impide señalar nombres o identificar sujetos. De cualquier manera, el ejemplo puede ser comprobado a través de la observación directa del caso chileno, en el que algunas familias acumulan funciones y concentran poder simbólico en atención a los lazos de parentesco que los asocian a los grandes líderes fundadores del grupo en el país.

En términos gráficos, lo podemos esquematizar como:



Es decir, un discurso que se transforma en ley jurídica fundamental que regula el comportamiento institucional e individual de las iglesias evangélicas bautistas gracias a la mediación de diferentes estamentos orgánicos distribuidos diacrónicamente. Tal efecto de ley fundamental se logra gracias al carácter selectivo y uniformador de la mediación, que construye una tradicionalidad singular, única. A este nivel del fenómeno, la declaración según la cual "el fundamento último de la iglesia cristiana es la autoridad de Cristo"[27] ha sido interpretada y analizada de manera vertical. La autoridad que en el terreno de lo simbólico exigía un comportamiento específico a los sujetos, como *corolario de su interpretación libre del concepto de autoridad de Cristo* para su práctica religiosa personal, ha sido enajenada.

Así, la ley fundamental –es decir el código de preceptos reconocidos como tradición única de las iglesias bautistas en América Latina– establece una serie de mecanismos de regulación de las relaciones sociales y comportamientos individuales. El miembro de iglesia bautista deberá, en consecuencia, responder a una cierta forma de organización,

27. Ver nota número 8.

creen en un cierto cuerpo doctrinal, aceptar un cierto orden religioso, *sin poder proponer una alternativa conductual legítima, lo que significaría contestar los términos de la hipótesis anterior que se ubica al origen histórico y en la base jurídica del grupo,* Tal pretensión implicaría el riesgo de *reprobación* o de *coacción* "de una instancia humana especialmente instituida de este efecto, que fuerza al respeto del orden y castiga la violación".[28]

Los mecanismos disciplinarios –que se sitúan según la doctrina bautista a nivel de la comunidad local como única soberana de su ejercicio–, se han institucionalizado al punto de determinar una *disciplina supereclesiástica de las iglesias evangélicas bautistas.* Casos de inmoralidad (gravemente sancionados) no pueden ser resueltos sin la participación de un misionero o un responsable de la institucionalidad supereclesiástica central. Pastores cuyo discurso y práctica se alejan de la interpretación y el comportamiento institucional, serán sancionados por los Consejos de Pastores Regionales o, en su defecto, por la organización supereclesiástica correspondiente.[29] El miembro de la iglesia local no tiene así más posibilidades que ser un órgano de voto que sanciona como pertinente la decisión superior, sea del misionero, sea del representante de la organización supereclesiástica correspondiente.

La pertenencia al grupo –fundamental como bien simbólico–,[30] es así la resultante de una cierta sujeción a los preceptos institucionalmente reconocidos.

Invertir una pirámide

Hasta aquí, hemos demostrado la existencia de un orden religioso vertical que se legitima a sí mismo por la existencia de tres teorías explicativas, a saber: la lectura de la función pastoral como un ejercicio que responde a una vocación diferenciante, la configuración de un modelo de precedencia vertical entre los miembros administrativamente organizados y, finalmente, la jerarquización que nace de la contradicción centro-periferia en una sociedad religiosa dependiente inmersa en un medio social socioeconómica y políticamente dependiente.

Los sujetos que en tal ordenación religiosa militan, se ven compelidos por la estructura a sujetarse a los preceptos y los usos institucionales en función de una ley fundamental anterior a la fundación del cuerpo religioso –una tradición uniforme y única que es entendida

28. Max Weber, *opus cit.,* p. 33.
29. El caso de un pastor en la ciudad de Temuco, cuyo rol político durante el gobierno de Salvador Allende fue considerado contrario a la norma, es altamente ilustrativo de tal práctica.
30. Por razones doctrinales, los sujetos son orientados a creer que la pertenencia a la Iglesia Evangélica Bautista es un bien simbólico fundamental. A este respecto, debe entenderse la asociación que el sujeto realiza entre su "conversión" y su "ingreso a la membresía de la iglesia", lo que identifica la pertenencia a una cierta condición de miembro de la "iglesia de Cristo" de la cual él se pretende vocacionalmente un componente.

como *la* lectura posible de los textos bíblicos fundacionales–; constreñidos por la "expectativa de ciertas consecuencias específicas"[31] que su comportamiento díscolo podría significar, particularmente en el plano de la pertenencia al grupo, así como a la pérdida de un reconocimiento social producto de la reprobación. En los grupos sociales de tipo religioso, aún cuando la *disciplina no posea connotaciones de castigo permanente,* la reprobación social juega un rol punitivo de connotaciones radicales.

Nuestra tarea de sociólogos no es la de proponer modelos de orden religioso pertinente a un grupo sujeto de estudio. La tarea se limita a la constatación del hecho social, analizado en función de sus parámetros mensurables, a fin de establecer una lectura científica lo más próxima de la realidad concreta de dicho fenómeno social.

A este nivel, conviene recordar las proposiciones de Paul M. Harrison respecto de la Convención Bautista Americana, en el sentido que existe "una discrepancia entre la doctrina bautista de la iglesia y el sistema de gobierno de la denominación bautista americana . . . los bautistas han estructurado un impresionante modelo orgánico denominacional . . . que de forma notable . . . se asemeja a las grandes estructuras sociales que se encuentran en las esferas del gobierno y los negocios. Los oficiales de las agencias denominacionales han obtenido un grado significativo de influencia sobre los asuntos de las iglesias locales. En esta etapa de organización, las iglesias han perdido mucho de su prestigio previo y los individuos encuentran difícilmente una vía eficaz en la denominación para expresar sus opiniones".[32]

Creemos que tal contradicción es constatable al interior de las iglesias evangélicas bautistas en América Latina. Las doctrinas aceptadas son incompatibles con los esquemas organizacionales verticalistas que toman cuerpo en su medio, transformándose en un orden religioso sancionador que regula la conducta, establece esquemas asimétricos de relación social y determina la existencia de un pensamiento bautista oficial que controla la libre interpretación de los textos fundacionales, principio inalienable de autonomía del que se encuentra investido el sujeto miembro de las iglesias, libremente asociado en una congregación local.

Son los propios bautistas en América Latina quienes deben reflexionar respecto de estas divergencias, redefiniendo la configuración de la pirámide orgánica en la cual se debaten actualmente, o reinvirtiendo los roles a fin de transformar efectivamente su organización en una pirámide de base superior, en la cual los individuos y las iglesias locales sean soberanos reales del poder de administración de su vida comunitaria, así como de la lectura del texto bíblico tan preciada a la doctrina y al pensamiento bautista en el continente.

31. Max Weber, *opus cit.,* p. 33.
32. Paul M. Harrison, *opus cit.,* pp. vii-viii.

LAS INSTITUCIONES DE ENSEÑANZA SECULAR BAUTISTAS EN BRASIL

Una forma de servicio con posición repetidora del sistema

José Nemésio Machado

La temática sobre la cual nos proponemos discutir, no nos compromete a abordar el asunto hasta su agotamiento. Primeramente, porque carecemos de condiciones para hacerlo, en razón de nuestras propias limitaciones; segundo, porque esto escaparía al objetivo del encuentro; y tercero, porque juzgamos que los parámetros establecidos a lo largo de su formalización obedecen a los objetivos de la presente discusión.

El tema será abordado de manera introductoria, considerando, por un lado, la propia posición de la Iglesia Bautista Brasileña ante su testimonio evangélico fundamentalista-conservador, y por otro lado, la legislación educativa brasileña.

Primeramente, queremos introducir la evolución de la enseñanza en Brasil desde su descubrimiento, con el fin de facilitar su comprensión y dar una visión del juego de intereses representados en sus diferentes formas.

1. La enseñanza en Brasil

1.1. Introducción

La enseñanza en Brasil no fue implantada para el pueblo brasileño, sino para apenas una parte muy pequeña de éste. "Se atendía a una élite oligárquico-rural (los hijos de los señores de ingenios, etc"). [1]

1. Romanelli, Otaiza de Oliveira, *História da Educaçao no Brasil,* Ed. Vozes, Sao Paulo, 4a. edición, 1963, pág. 37.

En los primeros 210 años de nuestro descubrimiento, la enseñanza se ocupaba solamente de los niveles más bajos, y era un trabajo exclusivo de los jesuitas. No fue sino hasta finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX que el gobierno de Brasil pasó a asumir la responsabilidad de la enseñanza.

1.2. Expulsión de los jesuitas

En 1759, el Marqués de Pombal expulsa a los jesuitas de Brasil, y a partir de entonces, y por lo menos durante 13 años, la enseñanza permaneció abandonada. El gobierno no se ocupaba de la enseñanza, y los responsables habían sido expulsados.

Vale la pena destacar que la enseñanza jesuita estaba bien organizada pero su preocupación era básicamente catequística y formadora, preocupada por los recursos humanos para engrosar sus filas. Su preocupación no era con todo el pueblo. La escogencia de los futuros alumnos era discriminatoria e injusta.

El período que sucede a la expulsión de los jesuitas fue ampliamente marcado por el trabajo de éstos. Su influencia viene desde el período colonial (a pesar de su expulsión en 1759), se prolonga a lo largo del Imperio y llega hasta el período republicano. Posteriormente a la expulsión de los jesuitas, el Marqués de Pombal introduce modificaciones, y a partir de entonces comienzan a surgir algunos cursos superiores.

1.3. Las Primeras Reformas

Los intentos de reforma a la eseñanza fueron, en cierta forma, frustrantes ya que no se obtuvieron los resultados deseados.

> Las reformas más importantes van a ocurrir en el ocaso del Imperio e inicios de la República. La primera de estas reformas fue realizada por el Ministro de Educación que ocupaba provisoriamente esa cartera, Benjamín Constant. Tras esta reforma, siguieron por lo menos tres más; pero sin alcanzar el éxito. Fue así como la enseñanza peramaneció durante las tres primeras décadas de nuestro siglo, débil, acompañada y representativa de los intereses externos y de la Iglesia Católica. [2]

Como podemos observar, en esa fase ya había participación oficial del gobierno. La lucha mayor en ese período no era contra la enseñanza de la Iglesia en sí, sino entre ésta, el gobierno, lo particular y lo confesional. En el campo de la enseñanza, los protestantes ya aparecían en escena. Los más importantes fueron los Metodistas y los presbiteria-

2. *Idem.*

nos. Los Bautistas eran muy tímidos y su desarrollo era temeroso, poco participativo o casi omiso. La participación bautista es básicamente copia de lo que hicieron los jesuitas: discriminatoria y vuelta hacia sí misma.

Los Metodistas y Presbiterianos, al contrario de los Bautistas, fueron y continuaron siendo muy influyentes y participativos. Debatieron la enseñanza elitista, discriminatoria y la coeducación, en una confrontación directa con la Iglesia y el Estado.

1.4. Período de 1930 a 1964

En esta fase, los conflictos políticos y socio-económicos marcaron el mundo después de la Primera Guerra Mundial (1914/1917). En Brasil, las repercusiones fueron muy grandes, incluso con la crisis económica de 1929 que llevó a los Estados Unidos casi a la insolvencia.

El autoritarismo Nazi-fascista sacudió a Europa, y en Brasil, los gobiernos fueron muy agitados y derrocados. Getulio Vargas asume el poder e implanta un régimen de fuerza en el país.

Las reformas a la enseñanza surgidas en este período tienen las mismas características de despreocupación señaladas anteriormente.

Con la nueva Constitución de 1946, marcada por el liberalismo, se esbozó aún más una propuesta de cambio en la enseñanza; resultado básicamente de los esfuerzos de una corriente que venía trabajando en ello por lo menos por diez años. Fue de ese trabajo que surgió una propuesta del entonces Ministro de Educación, Clemente Marini, en 1948. Esa propuesta fue sometida al Congreso que la aprobó definitivamente en 1961. Ese documento fue llamado *Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional*, o *ley 4.024, que acabó de reglamentar la enseñanza de Primer (educación primaria) y Segundo (educación secundaria) grados en Brasil".* [3] Pasaron en total, cerca de 20 años para llegar este texto de Ley de la enseñanza, que fue el primer texto compacto sobre el tema en nuestra historia.

1.5. Período de 1964 hasta nuestros días

Este período fue ampliamente marcado por la idea central de la planificación del desarrollo brasileño, cuyo fin era atender a los grandes capitales internacionales.

Sirviendo, entonces a los intereses externos y al capital internacional, las escuelas de nivel superior en Brasil pasan a enseñar firme-

3. Romanelli, Otaiza de Oliveira, *op. cit.*, pág. 85.

mente dándose expansión a la enseñanza de tercer grado (educación superior) en Brasil. Es bueno que quede claro que esos hechos se dan en plena vigencia revolucionaria, con la toma de poder por parte de los militares, cuyos objetivos, anunciados en la época, serían la eliminación de los abusos socio-políticos, la corrupción, la subversión y el caos político y económico. La educación dejó de ser prioritaria.

La expansión de la enseñanza fue el resultado de la necesidad de formación de mano de obra para atender el crecimiento industrial brasileño, con claros intereses externos.

> La dotación económica para la educación que, en 1965, era de 11,07%, desciende a 4,66% en 1976, y, actualmente, debe de estar por debajo del 3% del Presupuesto de la Unión.[4]

Con esto, se invierte la participación del gobierno en la enseñanza. En la década de los años sesenta, un 70% de la enseñanza era pública mientras que el 30% estaba en manos de particulares. Hoy, el 72% de la enseñanza está a cargo de particulares y el 28% a cargo del gobierno.

Proliferan las escuelas particulares como verdaderas empresas comerciales, cuyo fin primordial lo constituye el lucro fácil. Desafortunadamente, las escuelas bautistas también se encontraban practicando la enseñanza con la misma finalidad de lucro que las demás, sin originalidad alguna y fuertemente comprometidas con la clase dominante, "con la evidente finalidad de mantener su *statu quo* y el apoyo de grupos económicamente privilegiados".

La historia de la enseñanza en Brasil, por consiguiente, se ha caracterizado por la dependencia cultural, económica y política. No hemos tenido el derecho de dirigir nuestros propios destinos en este campo pues posteriormente al trasplante cultural europeo, sigue la enseñanza basada en las propuestas y cultura americanas. Desafortunadamente, esto ha sido una constante con alcance en toda América Latina. En los últimos cien años, particularmente, la dependencia del capital extranjero ha transformado la escuela en un poderoso vehículo de acción de los intereses de la élite y del poder opresor dirigente.

La presencia de los Estados Unidos marcó indeleblemente la dependencia de la educación en Brasil a sus intereses, al punto que:

> . . . el Presidente J.F. Kennedy haya decidido en 1961 que el Secretario de la OEA realizara estudios que hicieran viable –sin su ayuda– la enseñanza en América Latina, especialmente la enseñanza de tercer grado. Esta decisión la tomó por sentir que la enseñanza constituía una de las vías más promisorias para el fortalecimiento de los lazos de amistad. Poco tiempo después, ya en los años 1965/1966, una estadística del crecimiento de la matrícula en América Latina arroja los siguientes resultados:

4. Boaventura, Elias. Rector de la UNIMEP, Clase Inaugural, marzo de 1981.

Nivel	Porcentaje de crecimiento
Primaria	57,6%
Segundo grado	110,6%
Tercer grado	92,3%

Los datos anteriores evidencian el crecimiento de la matrícula en la enseñanza superior, mayor que la enseñanza primaria en un 34,7%. La participación de las agencias norteamericanas en el proceso educativo a nivel de tercer grado en América Latina es tan marcante que en los años 1955/1956 "la tasa acumulada de crecimiento de la matrícula universitaria es de un 8% anual, superior a la de los Estados Unidos". [5]

2. La enseñanza secular bautista en Brasil

Desde la implantación del trabajo bautista en Brasil, el 15 de octubre de 1882, en la ciudad de Salvador (Estado de Bahía), hasta la fundación de la primera escuela, transcurrieron 16 años. No fue sino hasta 1898 que se fundó la primera escuela, en Salvador. Esta escuela fue la "Taylor Egídio" que aún existe y funciona en la ciudad de Jaquaguara (interior baiano). [6]

En orden cronológico, se funda posteriormente, en 1902, el Colegio Bautista de San Paulo; en 1906, el Americano Bautista de Recife; en 1907, el Americano Bautista de Victoria; en 1908, el Bautista Shepar de Río de Janeiro y así sucesivamente. A través del tiempo y hasta nuestros días, se han organizado un total aproximado de 26 colegios bautistas. [7]

Por mandato estatutario y legal, 17 de esos colegios están ligados a las Convenciones Estatales; 2 ligados directamente a la Convención Bautista Brasileña y otros 7 pertenecen a las Iglesias Bautistas. [8]

2.1. La Sociedad Brasileña y la Enseñanza Bautista

Lo que se dice del Instituto Bautista *Ida Nelsu* de Manaus, que "se transforma en un gigante, fuerte y altanero, educando, evangelizando, construyendo el progreso", [9] es lo que se pensó hacer y se hace con las demás escuelas bautistas brasileñas. Escuelas ufanas, con posiciones capitalistas liberales y portadoras de una cultura alienante, sin

5. Labarca, G. y otros, *La Educación Burguesa,* Editora Nueva Imagen, Ciudad de México, 1981, pág. 195.
6. Pereira, J. Reis, *História dos Batistas Brasileiros,* JUERP. Rio, 1982.
7. *O Jornal Batista,* 15 de octubre de 1982, pág. 72.
8. *Idem.*
9. *Ibid.*, pág. 38.

preocupación alguna por las necesidades y problemas nacionales. Esta posición de aislamiento en relación con la realidad nacional y con los intereses del pueblo, ha sido tan marcante que la presencia de los colegios bautistas en Brasil ha llegado a pasar casi desapercibida. El Presbítero Reis Pereira registra en su libro *Historia dos Bautistas no Brasil,* página 292, que el Colegio Bautista de Teresina, pese a ocupar una cuadra entera de la ciudad, cerró sus puertas.

De ahí surge nuestra indagación: ¿Acaso la presencia de ese centro educativo no representaba nada para la sociedad local? ¿Qué obra marcante dejó ese colegio a la ciudad donde fue fundado? ¿Reclamó esa ciudad el cierre de ese colegio?

A la luz de esta constatación cabe preguntar: ¿Hasta qué punto el cierre de una decena de Escuelas Bautistas en el interior de Brasil, por la Junta de Misiones Nacionales, en la década de los setenta, representó una preocupación para las poblaciones donde esto sucedió?

La apertura de los Colegios Bautistas más antiguos, a fines del siglo pasado e inicios del presente, se realizó en una época de delirante confusión sobre la enseñanza en el país. Se enfrentaba las dificultades de las experiencias pedagógicas de los jesuitas y el inicio de las experiencias de la enseñanza oficial y particular no confesional. En dicha apertura se puede constatar que los Bautistas entraron, además de los motivos ya citados, con una especie de predisposición de someter los intereses nacionales a intereses colonialistas, en un flagrante desprecio por las costumbres y por la cultura. La Iglesia Bautista fue calificada de "americana", "extranjera", y esto fue lo que representaban también sus Colegios.

> La proclamación de la República, el 15 de noviembre de 1889, fue motivo de regocijo para los misioneros americanos ya que la República significaba la separación entre la Iglesia y el Estado, con la consecuente ampliación de la libertad de expresión.[10]

La ampliación de las libertades, sin embargo, no condujo a ningún cambio importante en la Iglesia. Las dificultades en la enseñanza tampoco tuvieron cambios directos. Los desacuerdos entre Bautistas y Católicos habrían de continuar. Sin embargo, ambos grupos, junto con otros grupos de la sociedad brasileña, estaban de acuerco en una cosa: no permitirían ninguna apertura que condujera a la solución de los problemas de las clases trabajadoras. La discriminación racial y el machismo eran algunos de los tantos aspectos de la posición autoritaria y radical de la Iglesia y del Gobierno.

El problema racial, además, fue el motivo central para el surgimiento de dos Juntas Misioneras a mediados del siglo XIX en los Estados Unidos. La Junta se dividió en dos y le correspondió a Brasil recibir, para su evangelización, a la Junta del Sur de los Estados Uni-

10. Pereira, J. Reis, *História dos Batistas Brasileiros,* pág. 65, Rio, JUERP, 1982.

dos. La historia registra que los misioneros trajeron consigo los esclavos que poseían en la otra América, en total irrespeto a las conquistas logradas por el negro aquí y allá.

La idea central que condujo a los jesuitas a preparar recursos humanos para la solución de sus propios problemas internos, fue la que dirigió los mismos deseos en el seno de los bautistas brasileños.

Luego de la expulsión de los jesuitas (los Bautistas llegaron solo 123 años después) de Brasil, nada nuevo ocurrió en la enseñanza brasileña, excepto la confusión y total abandono de esta área tan vital para el país.

Cuando las primeras reformas en la enseñanza comenzaron a surgir, hacía más de dos siglos que el gobierno intentaba asumir los privilegios de la misión de más alta reproductividad. A inicios de siglo, las primeras reformas no consiguieron cambio alguno. Y después de tres décadas de tentativas, la enseñanza era aún incipiente y vuelta hacia los intereses de la minoría. En esa época, la Iglesia Bautista y sus escuelas ya tenían un espacio; pero su disposición era deliberadamente omisa y preocupada en no herir al "rey". El respeto a las autoridades es una práctica tan ligera, por parte de la Iglesia Bautista en los países capitalistas, cuanto irresponsable y anticristiana. Al fin y al cabo, ese respeto acaba generando buenos dividendos.

Está claro que la ruptura con el sistema no es para débiles. Y Cristo probó ser fuerte, aún corriendo el riesgo de perder su propia vida. "Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" no permite invertir las cosas y hacer lo contrario de la recomendación de Jesús. ". . . nuestros derechos civiles no deben depender de nuestras opiniones religiosas . . ."[11]

La posición conservadora de la Iglesia ha sido tan determinante no hubo concretamente ninguna posibilidad de cambio en esos 100 años de trabajo en Brasil. Ya han ocurrido divisiones en la Iglesia, e incluso intentos de separación de los Estados Unidos. Así lo explica el Presbítero Reis Pereira, en las páginas 113, 137 y 295 de su libro *Historia dos Batistas Brasileiros;* nada más expresivo a nivel de la participación de la Iglesia con las luchas y aspiraciones del pueblo brasileño.

2.2. Una forma de Servicio con Posición Repetidora del Sistema

Aunque lo hayamos dicho anteriormente, vale la pena reiterar en este capítulo, que los Bautistas no trataron de ser diferentes en su enseñanza. La práctica de sus escuelas, e incluso, de sus Escuelas Domi-

11. Henry, S. Commanger, *Documentos Bélicos de la Historia de los Estados Unidos de América,* Trad. Julio Garcón, USIS, para América Latina, pág. 13.

nicales en las Iglesias, cuyo objetivo es solamente el estudio teológico, refleja una práctica repetidora del sistema, discriminatoria y creadora de dependencias con el objetivo de conservar el *statu-quo*.

–Las experiencias de nuestras escuelas repetidoras del sistema, han tendio la siguiente posición:

–Hacer una selección económica natural, siguiendo la política de quien puede pagar, estudia; quien no tiene recursos financieros, no va a la escuela.

–Sus curriculums no contenían nada de innovador. Los jóvenes solo tenían como alternativas a) ingresar a los cursos académicos, con el fin de disputarse un puesto en la enseñanza superior, decadente y productora de mano de obra, o b) realizar cursos técnicos, después de los cuales pasarían a engrosar las filas de las fábricas, de las oficinas y del comercio, transformándose en una masa sujeta a cualquier salario.

–La iglesia se muestra muy susceptible a los cambios sociales de cualquier nivel, aún si esos cambios eran previamente conocidos por sus líderes y dirigentes. De ahí que los Colegios Bautistas persistieran en mantener el *statu-quo*, cuidando que la gran masa de la población políticamente inconsciente, crezca inversamente proporcional a los detentores de la riqueza y del poder. Estos existen en cantidades básicamente invariables, acumulando una riqueza y un poder cuya curva ascendente en los gráficos estadísticos, registran marcas anuales en los cuadros económicos y de la política nacional.

–No aporta tampoco ninguna innovación en la participación de otros valores. Persiste en la contratación de profesores bautistas; aún cuando éstos no demuestran una competencia ni siquiera comparable a otro no bautista o no evangélico.

La denominación Bautista ostenta ese nombre en más de dos decenas y media de escuelas en Brasil, y la gran pregunta que se plantea es si éstas pertenecen a las Iglesias por hecho o por derecho, y si mantienen un comportamiento de separación del Estado tan alardeado en sus discursos.

La legislación de la enseñanza hace mucha falta en Brasil. Además de ser opresora y discriminatoria, a lo largo de los años, esta enseñanza atenta contra las masas más sufridas de la población, en beneficio de los ricos y poderosos. En el punto 1.5. de este trabajo, mencionamos que la idea central de la planificación del desarrollo brasileño, basado en la política de seguridad nacional y engendrado por los Estados Unidos para toda América Latina y demás países del tercer mundo, ha tenido el único objetivo de atender a los grandes capitales internacionales. Desafortunadamente, dentro de este marco, la Iglesia aparece prestando un servicio totalmente vuelto hacia los intereses externos, enseñando firmemente como lo quiera el aparato mantenido por la revolución de 1964.

Los escasos recursos establecidos en la Carta de 1946 para la enseñanza fueron desapareciendo poco a poco, y la actual Constitución no determina el monto de la participación del gobierno en la enseñanza nacional. Las informaciones nos hacen creer (y es casi probable) que en esos montos se incluyen los gastos de preparación de las Fuerzas Armadas y otros gremios ligados a la seguridad nacional.

Los Estados Unidos han participado tan abiertamente en la vida de los pueblos de América Latina, que señalan explícita y contundentemente: "ayuda a nuestros países hermanos, como medio promisor de fortalecimiento de los lazos de amistad".

En las pocas oportunidades en que la Iglesia ha hecho algo serio, en la búsqueda de un camino para llegar a los desvalidos, tenemos la palabra del autor de la 1° Lección del 19 de setiembre de 1982, de la Escuela Bíblica Dominical, publicada por el JUERP: "No podemos llamarnos Cristianos si gozamos de abundante comida y cerramos nuestros oídos a los gritos de los pobres y necesitados".

La experiencia de las Escuelas Bautistas Brasileñas es de sordera. Sordera al clamor de quien no tiene acceso a los centros escolares; sordera al clamor del Profesor que recibe un salario envilecido; sordera a la necesidad de un cambio curricular que garantice una explicitud filosófica en dirección de los intereses del pueblo brasileño.

2.2.1. EXPERIENCIA PELIGROSA

La legislación de la enseñanza permite que una Escuela, con el título de "Bautista" esté funcionando en una de las ciudades más importantes del interior de Brasil, registrada como S.A. (Sociedad Anónima). Aunque consideramos que esto es gravísimo entendemos que el mayor problema es de la propia Iglesia Bautista (la falta recae también sobre los legisladores) ¿Por qué al fin no transformarnos en empresa, en una verdadera empresa comercial?

El asunto se vuelve más delicado en la medida en que en el grupo de socios de la escuela (no comprobado), existe la participación de oficiales militares. [12]

Este hecho nos permite varias interrogantes. ¿Acaso el liderato del trabajo bautista en Brasil era ingenuo? No nos parece que la respuesta sea positiva.

Las Iglesias Protestantes como un todo, y la Bautista en particular, se preocupan porque el Movimiento de marzo de 1964 (que depuso al gobierno de Joao Goulart) no pudiese conquistar la victoria.

12. *Jornal Perspectiva,* octubre de 1982, pág. 5, editado en la ciudad de Campinas / S.P.

Si las Iglesias tradicionales pudieran aprender las lecciones que están siendo enseñadas por Dios y si las nuevas Iglesias continuaran firmes, siguiendo las directrices, que se mostraron tan eficientes para su multiplicación, ambas iglesias podrían caminar juntas hacia una irrupción sin precedentes de la extensión de la Iglesia.
Sería esto bueno para la revolución (Referencia al derrocamiento de Joao Goulart). ¡Qué pregunta! No podría ser mejor. Innumerables Iglesias evangélicas difundiendo sus convicciones con respecto a la legitimidad de la estructura socio-económica de la sociedad a la luz de la Biblia y fortalecidas por el Espíritu Santo darán a la Revolución la dote básica sin la cual no pasaría a ser más que un sueño. [13]

2.2.2. COMPROMISO DEL LIDERATO BAUTISTA CON EL SISTEMA

Para la ANEB (Asociación Nacional de Escuelas Bautistas), en su carta de la ciudad de Maceió del 1° de mayo de 1982, la posición ufana de los gobiernos revolucionarios y el mantenimiento de líneas tradicionalistas (marcadamente personalistas) están muy claras. "Creen, como el gobierno brasileño cree, en Brasil . . ." ". . . evitando así el cierre de grandes escuelas tradicionales". Escuelas que, como ya dijimos, solo reproducen el sistema.

La posición de la Asociación Nacional de Escuelas Bautistas ha sido de compromiso con el sistema y, por eso, muy poco –o casi nada– se ha hecho por el sufrido pueblo.

2.3. Distinción de los Colegios Bautistas con respecto a los otros colegios

Se lucha en la línea de una elevada formación de carácter y de valores morales. En este sentido, el cuerpo docente, administrativo y dirigente de los Colegios Bautistas no pueden tergiversar, en materia de fe y de conducta. Buscan una posición moral y de comportamiento que no dé lugar a ninguna duda.

Su patrón de enseñanza es la Biblia que es reconocida, a su vez, como regla de fe y práctica. Esta posición está permeada por el positivismo de Comte, como también lo está (a un nivel más elevado) la filosofía política nacional brasileña. El lema "Orden y Progreso", inscrito en la Bandera Nacional proviene de esta teoría.

Los Colegios Bautistas inculcan a los niños un elevado sentimiento cívico, el amor a la patria y a sus valores, afirmado con un fuerte trabajo de educación física y artística, en las modalidades del deporte, las letras y la música.

13. Read, William R., *Fermento Religioso nas Massas do Brasil.*

La cuestión diferencial de los Colegios Bautistas está marcada en la primera parte de este punto 2.3., ya que los patrones o posiciones ahí descritos se insertan dentro de la filosofía y doctrina de la Iglesia Bautista Brasileña.

Los Bautistas consideran que los demás colegios no evangélicos, por más que se esfuercen en alcanzar la calidad de la enseñanza, la mejor formación de carácter de sus alumnos, nunca obtendrán el mimo éxito pues no poseen la base cristiana y bíblica para lograrlo; al contrario de los Colegios Bautistas, cuyos patrones espirituales, fuertemente establecidos en la Palabra de Dios y la sagrada Biblia, están siempre presentes en su práctica cotidiana. Todo comienza en la familia y en lo que la Biblia enseña al respecto. Las predicaciones de San Pablo, de que el hombre deber ser marido de una sola mujer, que la armonía debe reinar en la familia, que el amor y el respeto paterno y filiar deben existir siempre, se han constituído en una importante célula cristiana y base significativa, generadora de una Iglesia fuerte, una sociedad sabia y escuelas preparadas para establecer una diferencia cualitativamente superior a las demás escuelas.

2.4. Propuesta de una enseñanza a la luz de la Relectura bíblica para el Brasil de Hoy

En la Convención del Centenario, conmemorativa de los cien años del trabajo bautista en Brasil, realizada en octubre de 1982, en Salvador (Estado de Bahía), fue aprobada una propuesta de reestructuración de denominación.

La primera reunión para discutir el asunto, con el fin de preparar el material para las Convenciones de 1983 y subsiguientes, fue marcada de manera autoritaria y discriminatoria ya que se fijó un lugar distante y de difícil acceso para su realización.

En correspondencia del 6 de setiembre de 1983 al Presbítero Joao Falcao Sobrinho, protestamos contra esa actitud que los llevó a proceder como lo hicieron, y planteamos el tema de la enseñanza secular practicada por los Bautistas, haciendo denuncias contundentes sobre sus posiciones.

He aquí las denuncias dirigidas al Pastor Joao Sobrinho:

Constataciones:

- Nuestra enseñanza ha sido elitista y autoritaria.
- No nos hemos cuestionado la necesidad de popularizar nuestra enseñanza.
- Ni siquiera los hijos de los creyentes y de los Pastores tienen acceso a nuestras escuelas.

– La legislación de la enseñanza es casuística. Existe para atender los intereses de grupos. En esto, llega a ser inicua; por lo tanto anticristiana. Desafortunadamente, nos hemos valido de esta legislación para fundar escuelas, con intereses más o menos claros de ganar dinero.

– Actuamos, entonces, al servicio de la reproducción ideológica de los grupos poderosos.

– No luchamos por una diferencia en la enseñanza cuya marca cristiana y bautista sea evidenciada.

– Existe incoherencia evidente en nuestras prácticas: en el alarde que hacemos por la existencia de un estado totalitario con una legislación del tipo 477 y otras. Jesús enseñó otra cosa: "El vino por los enfermos, ya que los sanos no necesitan médicos". Hemos buscado en las escuelas e Iglesias solamente a los "buenos".

– Permanecer con el 477, practicando una enseñanza disimuladora de las diferencias. Seguir siendo discriminatorios y al servicio de determinados grupos, nos favorece porque reafirma nuestros privilegios, y es eso lo que nos interesa garantizar.

– Fuertes dosis de sectarismo y dogmatismo. Esa posición no es ni racional ni cristiana, mucho menos bautista. Es más bien una posición de incompetencia autoritaria, cosas que nuestro origen histórico no aceptaría.

– Existe miedo de comprometerse con las causas de los pobres. En esto, parece claro que los privilegios de quienes hablé anteriormente, pueden ser la causa de todo.

Constatando entonces, con la responsabilidad y el nombre que nos son inherentes, que no podemos actuar como las demás escuelas particulares (como empresas particulares, cuyo objetivo primordial es el lucro), sugerimos una reflexión sobre los temas antes mencionados, con el objetivo de pensar en nuestra práctica de enseñanza y proponernos cambios sustanciales como por ejemplo:

1. Trabajar en la revisión curricular, con el objetivo de hacerlo amplio en relación con nuestras necesidades políticas, sociales y económicas.

2. Mejorar la redistribución en el empleo de los recursos financieros provenientes de los ingresos de las escuelas.

3. Revisar el salario del personal, profesores y funcionarios, frente a su sometimiento de los últimos años.

4. Revisar los precios prohibitivos en las anualidades escolares.

5. Dar mejor atención a las familias pobres de la Iglesia y de fuera de ésta.

6. Luchar por atenciones más consecuentes en los barrios y ciudades donde están insertas las escuelas, trabajando en las diversas áreas de interés de las comunidades, caminando junto a ellas en la lucha por sus causas y para solucionar sus problemas.

7. Finalmente, luchar por una acción diferenciada, que nos coloque como Escuela confesional bautista, con principios y marcas propias, basadas en una posición bíblica (Viejo o Nuevo Testamento), de no conformismo con el *statu quo* y de declarada acción en favor de las personas sin Cristo, sin salario (o con salario envilecido), sin techo, sin salud, sin alimento, sin escuelas, sin transporte, sin ocio, etc.

8. En fin, atender a la enseñanza como un medio en el cual, teniendo a Cristo como base, reunamos nuestros esfuerzos materiales y humanos y procurar que "los sordos oigan, que los mudos hablen, que los cojos caminen, que los ciegos vean y que los pobres escuchen las buenas nuevas de salvación y de liberación de todos los males que los esclavizan".

En respuesta, el Presbítero Falcao Sobrinho, en carta del 3 de octubre de 1984, nos informó que los asuntos que merecen mayor interés fueron la Educación Religiosa y la Enseñanza Secular, y que por eso sugería la "realización de otro encuentro el próximo año para tratar solamente estos temas. Esto todavía no ha ocurrido, pero estamos atentos.

Todos queremos lo mejor para el trabajo del Señor. La confirmación de la jornada podría ser en líneas bastante claras como los siguientes:

Propuestas:

Que esta Comisión presente a la Convención Bautista Brasileña, para recomendar a las Convenciones Estatútarias y Asociaciones, lo siguiente:

1. apoyar todas las iniciativas que preserven la valorización de la vida humana (I Sam. 2: 1-10; Luc. 1: 46:55);

2. denunciar todas las fuerzas e instrumentos que oprimen y destruyen la vida humana;

3. preservar el celo en el ejercicio de la ética cristiana como principio de toda acción social, principalmente en las relaciones político-económicas;

4. estimular el desarrollo de una ciudadanía responsable y la preparación para una mayor participación en las estructuras y procesos de decisiones;

5. crear estructuras e instrumentos que apunten hacia el desarrollo de la conciencia nacional para la promoción de los discriminados y mar-

ginados: el negro, el indio, la mujer, el anciano, el menor, el deficiente, el jubilado, el húerfano, la viuda, el extranjero y otros;

6. promover y practicar el uso racional y sano del ocio.

7. empeñarse por la libertad de expresión legítima de convicciones religiosas, éticas y políticas;

8. adecuar e incentivar las iniciativas en defensa de la preservación del medio ambiente;

9. estimular el uso de los medios de comunicación y demás recursos de las Iglesias locales, como instrumento de esclarecimiento de los males sociales, como la explotación de la mujer y del sexo, de los juegos de azar y loterías; bebidas alcohólicas y el fumado, que contribuyen a la destrucción del ser humano y de la familia;

10. identificarse con la población marginada en sus problemas y luchas, empeñándose en ayudarlos a unirse en comunidades de reflexión sobre la palabra de Dios, de ayuda mutua y de acción liberadora ("... y Cristo os libertará") en su propio favor a través del descubrimiento de sus propias posibilidades y derechos.[14]

14. Documento, *Vida e Missa*, Ed. UNIMEP, 1982.

ROL DE LAS MINORIAS PROFETICAS EN LAS ESTRUCTURAS BAUTISTAS

Francisco Rodés González

Nos proponemos un acercamiento a un problema que de alguna manera está incidiendo hoy día en la vida de las comunidades religiosas en América Latina, y entre ellas los grupos bautistas; nos referimos a las relaciones, en la mayoría de las veces, tensas, entre las minorías que queremos llamar proféticas y las estructuras de las iglesias. Quizás las experiencias específicas de cada región maticen y conformen una visión que puede ir desde un optimismo que reduce al mínimo las dimensiones de tales tensiones hasta un pesimismo que afirma que no hay nada que hacer con las estructuras. Pero el problema existe.

Que sepamos, esta problemática solo ha sido tocada en forma indirecta en pocas ocasiones. Se hace necesario pues, un inicio de la consideración en toda su profundidad y seriedad para que de este modo podamos evadir los esquemas y estereotipos con que en la mayoría de las veces ha sido tratado. Por supuesto que nadie puede dar soluciones válidas para todas las situaciones. Tampoco el éxito o fracaso que se haya tenido puede ser la vara para medir la justeza de una posición, mucho menos en el marco de la concepción cristiana que considera aquello de que "si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere lleva mucho fruto" (Jn. 12.24). De lo que se trata es de evaluar las experiencias tenidas hasta aquí, replantear las estrategias y sin medrar los principios buscar las vías más eficaces para lograr la meta: una mayor incorporación cristiana al proyecto del Reino de Dios en América Latina, que no es otro que la redención de los oprimidos.

¿Por qué minorías proféticas?

Resulta llamativo que sea precisamente un dirigente eclesiástico, el metropolitano de Nueva Delhi, Paulos Mar Gregorios, quien se refiera al hecho de que,

> Sería superficial asumir que la Iglesia como un todo será fiel a la plenitud de su vocación. La Iglesia oficial está siempre en el cumplimiento de algunas de sus tareas mientras desdeña otras, y muy a menudo no está en el camino de la liberación genuina y de la justicia social. La Iglesia debe, por lo tanto, con frecuencia ser llamada al orden por el pueblo creyente, pero la crítica a la Iglesia puede que sea demasiado lenta y demasidado improductiva. Ciertas tareas pueden ser asumidas solo por individuos y grupos dentro de la totalidad de la Iglesia.[1]

El metropolitano reconoce que "grupos o individuos", dentro de la totalidad de la Iglesia tienen la misión de suplir la carencia de la Iglesia oficial. Aunque debe aclararse que estos sectores no existen por voluntad de la iglesia institucional, como una sección especializada, sino como resultado de la propia dinámica de la historia que se va reflejando en los más sensibles a ella como voluntad de renovación, de compromiso con la justicia. En la mayoría de los casos esto da origen a tensiones al interior de las iglesias.

Vale la pena seguir escuchando al venerable Paulos en algunos de los ejemplos que cita para confirmar lo que nos dice:

> La Iglesia tiene un pepel pastoral que jugar en el campo revolucionario, apoyando a los revolucionarios aún cuando no comparta completamente sus líneas de acción, esta tarea a menudo se puede asumir con éxito por pequeños grupos dentro de la Iglesia.[2]
>
> La Iglesia debe perder todo temor al interpretar la realidad socioeconómica y política; pero la Iglesia oficial está a menudo impedida de ver por sus intereses creados la realidad y de interpretarla adecuadamente. Una vez más, grupos no oficiales dentro de la Iglesia tendrán que asumir esta tarea.[3]

Detengámonos un instante en estos dos primeros ejemplos. Es evidente que en América Latina han sido minorías cristianas las que han estado en la primera línea de combate revolucionario junto a los militantes compartiendo sus fatigas y sacrificios. Pudieran multiplicarse el número de ejemplos de mártires y héroes en todos los frentes de lucha. Desde un valiente obispo que denuncia el crimen de su pueblo como Monseñor Romero hasta un estudiante que muere en la guerrilla entregando sus últimos víveres a los compañeros que seguirían en el combate. Este ha sido un acompañamiento desprovisto de todo propósito paternalista o proselitista, ha sido un puro compartir por un mismo ideal.

Otra de las situaciones planteadas por el metropolitano nos remite al pepel a desarrollar al interior de las propias iglesias:

1. Mar Gregorios, Pauos, en *Evangelización y política*, Edit. "Augusto Cotto", Matanzas, Cuba, 1981.
2. *Op. cit.*, p. 139.
3. *Op. cit.*, p. 139.

> La Iglesia debería ser libre, porque la fe y la esperanza nos ayudan a ver el papel de los intereses que juegan y que nos impiden enfrentarnos a la realidad; pero a menudo, en la mayor parte de las ocasiones la Iglesia está tan envuelta en sus propios intereses y esfuerzos egoístas institucionales, que sólo ofrece un testimonio negativo. Pequeños grupos pueden hacer claro a los cristianos cómo es que realmente están atados a sus intereses e incapacitados, por tanto, de ver la realidad, tal como ella es; pequeños grupos pueden denunciar las ataduras ideológicas que aprisionan a los creyentes.[4]

Aquí se nos sitúa en el amplio contexto de la lucha ideológica que tiene un lugar privilegiado en el terreno religioso. Esta tarea espinosa y frecuentemente agotadora encierra un potencial enorme de aporte al movimiento popular en cuanto significa liberar de una cautividad ideológica a sectores que pueden aportar sus fuerzas a la lucha revolucionaria. Generalmente tendemos a desestimar esta posibilidad y abandonar el campo a otros que sí tienen un proyecto ideológico muy concreto de sometimiento y domesticación.

Intento de caracterización de la situación bautista en América Latina

Una aproximación a la realidad religiosa en general en América Latina que pretenda ser honesta no podrá menos que darle la razón a Hugo Assmann cuando dice:

> La vertiente mayoritaria en el cristianismo histórico, lo que predomina hoy en día en las iglesias, está en cautividad. La teología dominante, la exégesis dominante, las instituciones eclesiásticas de distinto cariz, todo está mucho más consustanciado en el sistema capitalista de lo que muchas veces nosotros mismos estamos dispuestos a admitir . . . La lógica del capitalismo penetró algo más que "algunos lenguajes" y "algunas actitudes". Fue mucho más hondo, penetró la médula. Entre las formas predominantes de cristianismo y el sistema capitalista hubo un matrimonio en serio, "hasta que la muerte los separe".[5]

En el caso particular de los bautistas latinoamericanos sin pretender llegar a un análisis sociológico científicamente fundamentado sí podemos adelantar la hipótesis de que la mentalidad, las reacciones predominantes, la ideología implícita en la producción literaria es la típica de las clases medias.

Siendo muchas veces parte de los sectores populares, los grupos bautistas, sin embargo, son arrastrados a identificarse ideológicamente con sus intereses y mentalidad.

¿Cuáles son los intereses e ideología característicos de las clases medias?

4. *Op. cit.*, p. 139.
5. Assmann, Hugo, en *Capitalismo: violencia y antivida*, DEI, Costa Rica, 1978, Tomo I, p. 32.

Son por naturaleza intereses fluctuantes, inseguros, pudiendo aliarse en algunos momentos con las clases populares e incluso aportar mucho de su liderazgo, pero como clase no echarán su suerte definitivamente con estos. O puede darse el caso de que se alíen con las burguesías, identificándose con sus líneas de acción. Las clases medias gustan de la estabilidad y el orden, son individualistas y muy vulnerables a las prebendas y a todo aquello que les facilite un ascenso en la escala social.

En la experiencia cubana podemos apreciar cómo en los años de lucha insurreccional del pueblo contra la dictadura batistiana, la clase media hizo un aporte sustancial al lado del movimiento rebelde, pero cuando la revolución hizo patente su propósito de cambios estructurales profundos en favor de los humildes, y se toman las medidas que afectaron a la burguesía criolla y norteamericana, las clases medias fueron las que engrosaron mayoritariamente las filas de la emigración hacia el norte.

La mentalidad de clase media entre los bautistas se llega a consolidar fundamentalmente por la influencia y el peso de los misioneros. Así el misionero foráneo viene a representar un ideal de vida deseable para todos, su status social, el hecho de venir de una sociedad desarrollada con sus hábitos consumistas fácilmente logra influir en los líderes locales, muchos de ellos aspirantes a un modo de vida similar.

Paralelo a este espíritu de clase media hegemonizando el pensamiento bautista está la tendencia a desarrollar un ministerio pastoral de tipo profesional. A medida que una convención logra suficiente pujanza institucional va dando lugar más relevante a un clero celoso de sus prerrogativas y condición por encima de la masa creyente. Este sector irá haciéndose cada vez más influyente dentro de la denominación, desplazando poco a poco a los laicos de los puestos claves y lugares de dirección, y donde queden laicos, estos tendrán una mentalidad muy clericalizada.

Como resultado de este desarrollo llega a imperar una visión eclesiocéntrica, que busca engrandecer la institución como su fin primordial. Se identifica la institución, "la Obra del Señor", con el Reino de Dios, por lo que todo lo que cuestione esta prioridad será considerado como herético o divisionista.

El caso de los bautistas cubanos

Sentadas estas premisas, y sin que ellas constituyan un esquema inflexible, y estamos preparados para comprender la experiencia de los bautistas cubanos dentro de un proceso de cambio radical en que se han visto inmersos viviendo en el primer país que intenta construir el socialismo en América Latina. También podemos comprender la pujanza de una minoría profética agrupada en la Coordinación Obrero Estudiantil Bautista de Cuba (COEBAC).

Las iglesias bautistas constituyen el grupo evangélico más extendido en la nación, reunidos en tres convenciones. Agrupan a unas 250 congregaciones con cerca de 17 mil miembros; unos 150 pastores laborando a tiempo completo, tres seminarios y varios campamentos de verano. Su historia data de 1885 estando muy vinculada en su origen a los cubanos emigrados por causa de la lucha libertaria contra España. Las juntas misioneras asumieron el control a principios de siglo, repartiéndose el territorio las dos grandes convenciones norteamericanas, del norte y del sur. Los bautistas libres llegaron más tardíamente.

Desde los primeros años existió la visión de que los pastores tuvieran una adecuada formación teológica en los seminarios. Si era posible adquirir una cultura humanística, mucho mejor, y en especial los líderes eran casi todos graduados en Pedagogía, Filosofía y otras carreras similares. En cuanto a los pastores que provenían de los campos a la vez que entraban en los seminarios asimilaban rápidamente las costumbres de la vida urbana, siendo muy difícil que regresaran a sus áreas de origen. El estilo del culto, su solemnidad y música eran fiel reflejo de las iglesias madres. El piano fue el instrumento universal de culto.

En cuanto a educación teológica, hubo una total dependencia de autores fundamentalistas de EEUU, salvo en un corto período en que se usaron algunos textos de teólogos europeos de renombre, especialmente en el Seminario apoyado por la convención del norte.

Esta última convención fue la que más apertura ecuménica tuvo, siendo fundadora del Concilio Cubano de Iglesias Evangélicas en la década del cuarenta, hasta finales de los cuarenta en que se separan de toda actividad ecuménica. Sin embargo muchos pastores participaban individualmente en organizaciones fraternales y en logias masónicas.

El hecho revolucionario sorprende a las iglesias cubanas en plena madurez institucional, con pastores profesionales, seminarios, escuelas, hospitales, asilos, campamentos, publicaciones y cierta estabilidad económica. No obstante la dependencia de las juntas misioneras es fuerte. Los misioneros tienen una influencia decisiva.

La definición del carácter socialista de la revolución en 1961 provoca la entrada de las iglesias en Cuba en una profunda crisis de la que aún no podemos decir que se haya salido, aunque han aparecido síntomas muy esperanzadores. El trauma producido por este hecho tiene diferentes aspectos:

1. Crisis de religiosidad. Una nueva ola de pasión revolucionaria arrastra a muchos creyentes hacia un estilo de vida de entrega sacrificial, con un sentido que no habían encontrado en la iglesia, que sólo declamaba grandes ideales pero sin un programa práctico de acción. Las iglesias se resienten de esta competencia que les lleva muchos de sus mejores miembros.

2. Crisis de la ética tradicional. La radicalidad revolucionaria, sus métodos de confiscación, las medidas extremas frente a la contrarrevolución, la implementación de la lucha armada, la politización de los medios de comunicación, plantean un problema a la ética tradicional de la iglesia que resulta incapaz de comprender estos nuevos hechos y sus consecuencias para la actualización de la fe.

3. Como culminación de todas las crisis está la cuestión filosófica planteada por el marxismo-leninismo que, asumido un tanto dogmáticamente por la joven revolución, y en el marco de una época de lucha intensa por la sobrevivencia del proceso mismo, provoca entre los cristianos y marxistas cubanos de los primeros años una ruptura profunda.

Como resultado de estos tres aspectos mencionados tenemos:

1. Las iglesias se divorcian del proceso revolucionario. El entusiasmo efímero de los primeros tiempos de revolución dan paso a una variedad de actitudes y hasta acciones tendientes a socavar el poder revolucionario. Campañas de rumores sobre la disolusión de la familia, supuestas persecuciones a sacerdotes y pastores, anuncios de cierres de iglesias, etc., crean una mentalidad de "mártires". Se produce un éxodo de una parte de la membresía y de pastores hacia Miami. En Occidente el éxodo alcanzó al 50% de los pastores.

2. Los pocos miembros y pastores que permanecen fieles al proceso sufren una hostilidad e incomprensión de parte de las iglesias. El movimiento ecuménico sufre el desmembramiento de varios grupos debido a supuestas posturas políticas.

3. Un nuevo replanteo de las prioridades orienta a las iglesias hacia la autoafirmación. Nuevos programas de revitalización institucional se desarrollan en busca del crecimiento numérico que no es otra cosa que tratar de reponer lo perdido. Las iglesias se vuelven hacia sí mismas creando un mundo propio en el que no tratan otros asuntos que los que sean estrictamente "espirituales". Los seminarios bajan el nivel de exigencia académica, se depuran influencias extrañas a la teología fundamentalista tradicional.

4. Una ética dualista es vivida por los creyentes. En tanto en la sociedad les resulta incómodo mantener una posición reaccionaria se adaptan a vivir dos éticas. En los centros de estudio y trabajo cumplen sus obligaciones, ganan méritos y son tenidos por buenos ciudadanos, en cambio en la iglesia no quieren que se les hable de ningún tema que tenga referencia a la sociedad, defendiendo el apoliticismo.

5. Quedan sin apoyo moral ni sustento teológico aquellos creyentes que han quedado fieles al proceso revolucionario. En la medida que se internaliza una nueva conciencia socialista, sobre todo en los jóvenes, se hace patente lo insatisfactorio de una situación eclesial que nada tiene que decir sobre el desafío que representa a la fe la construcción de una sociedad más justa y humana.

Esta es la situación creada a lo largo de más de dos décadas de vida cristiana en Cuba. Cualquier visitante extranjero se sorprendería visitando una comunidad religiosa que no refleja en su liturgia ni en su pensamiento nada de lo grande y profundo que ha sucedido a su alrededor. Incluso verá los rostros fríos al solo hecho de mencionar la palabra revolución desde el púlpito.

Surgimiento de una minoría profética

La aparición de un grupo de personas con una nueva mentalidad y una preocupación común por analizar y ubicarse conscientemente en la realidad histórica tiene sus antecedentes en dos instituciones que representaron al menos durante un corto pero fructífero período un germen de renovación, éstas fueron: el Seminario Bautista de Oriente, que coincidentemente con el triunfo de 1959 alcanza un apreciable desarrollo teológico. Una apertura a las corrientes teológicas contemporáneas, a la exégesis bíblica más seria, crea perspectivas de comprensión y análisis científicos. Surge una nueva generación de pastores con inquietudes de renovación y con un afán de una práctica de fe más contextualizada. La otra institución fue la Unión Bautista de Estudiantes Universitarios (UBEU), ubicada en el occidente de la Isla, y que desde una perspectiva conservadora se empieza a abrir a la discusión de temas de la más candente actualidad. Diversas personalidades del mundo intelectual desfilan por un recinto, creándose con ello una atmósfera de diálogo honesto con el mundo actual.

En el proceso de endurecimiento de las posiciones eclesiocéntricas mencionadas anteriormente estas dos instituciones pierden su espacio vital. Hoy no existen con iguales características.

En realidad se fueron cerrando todos los espacios. Y los individuos considerados "peligrosos" vieron cerradas todas las posibilidades de usar el marco de las estructuras eclesiales para un trabajo de renovación.

Este bloqueo sisemático de los pastores y laicos preocupados por la responsabilidad social los hubiera llevado al aislamiento y a la frustración, si no fuera que se decidieron a unir sus fuerzas en un trabajo serio de reagrupamiento primero y de proyección hacia las comunidades después con el fin de comenzar una renovación integral de la vida y acción cristiana a partir del análisis de la realidad histórica. Dados el aislamiento del mundo ecuménico de los bautistas cubanos era necesario trabajar reconociendo esta característica. Había mucho que estaba ocurriendo en el mundo bautista que resultaba interesante conocer en las iglesias cubanas. Se orientó el esfuerzo a la publicación en sencillas páginas mimeografiadas de una serie de trabajos como:

- Documentos de la Alianza Mundial Bautista (1971) Tokio.
- El Cristiano como Rebelde, de Harvey Cox.

– Los Bautistas en la URSS. Un informe del secretario general de los bautistas soviéticos.

Estimulados por la posibilidad de llegar a las amplias masas bautistas se decide comenzar una publicación periódica, primero llamada "El Bautista Informando", luego "Correo Bautista", uno de los primeros números incluyó el discurso de Martin Luther King en contra de la guerra de Viet-Nam.

El impacto del "Correo Bautista" fue grande. Todo aquellos que dispersos por la Isla sienten los mismos ideales encuentran un medio de comunicación. Se establecen relaciones nuevas. Surge la necesidad de una reunión en la que todos puedan expresar sus inquietudes al margen de la estructura oficial de las iglesias. Así en 1973 se celebra el primer Campamento sobre la Responsabilidad Social del Cristiano. A este evento asisten unas 30 personas entre laicos y pastores. Esta reunión, que puede catalogarse de histórica porque significa una toma de conciencia de un grupo, que aunque pequeño significó un desafío a las iglesias a mirar de frente su momento histórico. Vale la pena que citemos algunos fragmentos del documento que se emitió:

> Nosotros, jóvenes bautistas cubanos, preocupados por el desafío que presenta a la fe cristiana el momento histórico que vive nuestra sociedad, nos reunimos para analizar la proyección más consecuente de nuestra acción a la luz de las Sagradas Escrituras.
>
> . . . Constatamos con dolor el penoso resultado de una deficiente formación de nuestra juventud para una plena y responsable participación de los deberes sociales. Lo que trae aparejado una peligrosa dicotomía entre su vida religiosa y su actividad social. Consideramos que es un deber de la Iglesia ayudar al cristiano a "fin de que esté enteramente preparado para toda buena obra" (2 Timoteo 3.17)
>
> Al analizar las implicaciones de la responsabilidad cristiana en el momento actual nos damos cuenta de que es inadmisible pretender mantener el pensamiento y la acción al margen de la situación revolucionaria que vive nuestra patria. Creemos que la pretendida neutralidad preconizada por muchos esconde una actitud reaccionaria.
>
> . . . En nuestra experiencia concreta el cristiano encuentra el marco propicio para su responsabilidad social en el proceso revolucionario de nuestro país.
>
> Consideramos cristiano reconocer que nuestra Revolución ha dado pasos concretos e irreversibles en favor del hombre y que la construcción de la sociedad socialista ofrece las condiciones para el florecimiento de los valores cristianos de la generosidad y la solidaridad humana.
>
> . . . Rechazamos el hecho de que bajo múltiples pretextos se marginen (en las iglesias) a jóvenes comprometidos con la situación revolucionaria.
>
> Al mismo tiempo consideramos inconsecuentes a los jóvenes que escudados en posiciones progresistas se sustraen de dar su aporte a la vida de la Iglesia.

Reconocemos el deber de dar nuestro aporte renovador a la Iglesia en Cuba a través de las estructuras vigentes o fuera de ellas.

Rechazamos la posición de los que eluden sus compromisos sociales pretextando un falso concepto de la espiritualidad, olvidando el ejemplo de Nuestro Señor que se acercó a todos los hombres libres de prejuicios y temores. Creemos que no hay ninguna base bíblica que nos impida el compromiso revolucionario, sino muy por el contrario, nos inspira a una mayor entrega en favor del hombre.

Declaramos nuestra esperanza inquebrantable en el futuro de nuestra Patria y en los creyentes de buena fe que saben responder al desafío de la hora presente.

Desde este histórico campamento han transcurrido 15 años. Se han continuado celebrando cada año con un crecimiento incesante en el número de participantes y de iglesias representadas, constituyendo uno de los eventos claves dentro del mundo bautista cubano. Sin ánimos triunfalistas podemos afirmar que el bloqueo ha sido roto, que el movimiento renovador en nuestra denominación ha alcanzado madurez y su influencia se siente no solo en nuestras congregaciones, sino allende los mares. Una solidaridad militante va estrechando sus lazos donde quiera que hay creyentes con las mismas preocupaciones.

La organización que estructura y dirige este movimiento ha venido a llamarse Coordinación Obrero Estudiantil Bautista de Cuba (COEBAC) que funciona con un Secretariado de ocho frentes de trabajo: Cultura, Solidaridad y Ecumenismo, Estudio, Actas, Relaciones Internacionales, Finanzas, Organización General, y Comunicaciones.

La membresía está dispersa en unos 20 grupos de base a lo largo de la isla. En algunos lugares son pequeños grupos, en otros son mayores, pero se sienten respaldados y estimulados en sus inquietudes. Se reúnen para estudiar los materiales que se les envían de acuerdo con un plan general de superación bíblico-teológica. Se celebran con frecuencia talleres de estudios con profesores invitados. Una de las actividades anuales que goza de mayor simpatía es la Jornada en Memoria de Martin Luther King, que sirve para la reflexión en torno a su pensamiento y su compromiso con su pueblo.

El movimiento ha afrontado momentos difíciles en sus relaciones con la Convención Occidental, las tensiones, las incomprensiones y prejuicios han obstaculizado un tanto la relación con las congregaciones pertenecientes a esta denominación. Sin embargo el tiempo transcurrido ha ido demostrando que no existen propósitos divisionistas de crear otra denominación ni de sustraer a los miembros de la cooperación entusiasta en la denominación. El futuro se abre promisorio para el mejoramiento de las relaciones. Por otra parte, aunque existe una mejor relación con los otros grupos bautistas, no existe en realidad un reconocimiento oficial.

Conclusiones

1. La COEBAC es parte de las "minorías proféticas" que se dan en las iglesias cubanas a partir del hecho fundamental de la revolución. No hubiera habido una COEBAC sin la revolución.

2. La prioridad que se trazó esta organización desde su inicio es la de la concientización socio-política. Todas las demás necesidades de renovación religiosa parte de este eje central. No habrá un cristianismo nuevo en América Latina sin una toma de posición respecto a la creación de una sociedad donde reine la justicia.

3. La sustitución de una ética tradicional por una nueva que tome en consideración los valores humanos fundamentales debe darse en el marco de una disciplina aprobada y afirmada comunitariamente. Queremos decir con esto, que grupos que abandonan una ética tradicional sin tener alternativas han caído en conductas que en nada ayudan a los creyentes a abrirse al cambio.

4. La identificación y estrecha vinculación con los creyentes y las iglesias, donde esto sea factible, o sea la vinculación con el pueblo creyente y no las posiciones elitistas de corte intelectualoide es lo que permitirá a un movimiento de renovación ir adelante con eficacia.

5. El surgimiento de una espiritualidad de compromiso social, su liturgia popular que rescata las tradiciones y la riqueza folclórica del pueblo constituye un aspecto fundamental de la renovación que aspiran las minorías proféticas.

6. De inapreciable valor ha sido para la COEBAC las relaciones con otros grupos bautistas o no que mantienen los mismos ideales en otras partes. Debe estimularse la solidaridad entre los pequeños grupos que realizan el mismo papel liberador.

Deseamos finalizar con las palabras de Hugo Assmann referentes a las actitudes básicas que debemos mantener:

> Salgamos de la defensiva, porque "esto no lo para nadie". Los cristianos comprometidos con los pobres, los oprimidos, las clases explotadas –lo que es todavía más importante– las nuevas experiencias de praxis de la fe en la praxis revolucionaria, hechas por el mismo pueblo, todo eso constituye un hecho irreversible y no será borrado del mapa por los eventuales retrocesos de sectores oficiales de las iglesias. Habrá todavía muchos obstáculos, hay mucho trecho de camino purificatorio por andar, pero, en definitiva "esto no lo para nadie". Que sepamos dialogar, que sepamos establecer hábil y serenamente nuestras alianzas, que sepamos aprender de cada experiencia, pero que tengamos también, muy adentro, esta seguridad: somos la única alternativa viable para un cristianismo significativo en el futuro . . .
>
> Demos toda la importancia a los márgenes de maniobra, a los espacios tolerados en las iglesias. Pero no traicionemos, por miedo, el futuro del cristianismo.

Reclamo lo mejor de la tradición cristiana, sí. Pero también creación apasionada de la belleza de la alternativa cristiana que representamos. Somos la alternativa apasionante de un cristianismo más bello, más atractivo, más vibrante de vida. La revolución liberadora de los oprimidos por la que luchamos, es la inauguración de un futuro nuevo. Debemos impulsar una ética cristiana y revolucionaria de perspectivas juveniles y optimistas. Que los muertos entierren a sus muertos.[6]

6. *Op. cit.*, p. 31.

III PARTE

Realizando nuestras Prácticas

LA ADORACION EN LA IGLESIA BAUTISTA

Angel Luis Gutiérrez

Introducción

Este trabajo responde a la preocupación del autor de ayudar a las iglesias bautistas y especialmente a la puertorriqueña a analizar la experiencia cúltica de tal manera que la misma responda a sus circunstancias especiales. No pretendo que las ideas que expondré tengan vigencia para todos los lugares en América Latina y el Caribe.

Escribo desde la perspectiva de uno interesado en la historia de la denominación y el desarrollo de sus principios y no un experto en la liturgia cristiana. Este otro enfoque requeriría otra persona, y otra conferencia y posiblemente otras circunstancias.

Las ideas las comparto primordialmente desde una perspectiva pastoral. Si el trabajo parece un sermón largo, es natural que así sea pues esa ha sido mi tarea por treinta y cinco años.

Los Bautistas somos un pueblo que pertenece a la iglesia de Jesucristo y que se caracteriza entre otras cosas por su concepción del bautismo, de la iglesia, del gobierno de ésta, su insistencia en la libertad y la separación de la iglesia y el gobierno. Aunque hubo grupos que nos precedieron en algunas de nuestras ideas, nuestro principio histórico está alrededor del 1600 y en el movimiento Puritano-Separatista Inglés y posiblemente con alguna influencia de los Anabautistas en Holanda.

Pertenecemos a los que han sido llamados las Iglesias Libres o la izquierda de La Reforma. Sostenemos que la Biblia y especialmente el Nuevo Testamento es nuestra guía de fe y práctica, que la iglesia debe ser gobernada por los fieles, que el bautismo es exclusivamente para creyentes, que los miembros de la congregación deben dar constancia

de cambio en sus vidas y que la iglesia debe estar separada del poder civil.

Al hablar de una iglesia libre también debemos añadir que su lealtad a Cristo y a Su Palabra elimina la fidelidad inapelable a la tradición, los credos o autoridades religiosas. Los bautistas no rechazamos esas tres cosas y nada nos prohíbe que la usemos para la edificación de la iglesia, pero no nos pueden servir de dique para que una congregación haga la voluntad de Dios que se encuentra en Cristo Jesús y se nos revela en Su Palabra por medio del Espíritu Santo.

Dentro de ese contexto es que nos debemos hacer la pregunta respecto a la adoración en una iglesia bautista. No creo como aquellos que proclaman que los bautistas podemos hacer lo que nos da la real gana, pues un verdadero bautista debe vivir tratando de hacer la voluntad de Dios. Debemos empezar mirando la Biblia para que nos sirva de punto de partida.

1. La adoración en el Nuevo Testamento

La adoración en una iglesia tiene que ser bíblica, pues la Biblia, como hemos dicho, es nuestra regla de fe y práctica. Tenemos que ir al Nuevo Testamento para iniciar nuestro peregrinar en esta ocasión. Reconozco el valor del Antiguo Testamento como un recurso de adoración y especialmente los salmos, pero no creo que es normativo para los bautistas.

Los cristianos primitivos continuaron por algún tiempo participando de la experiencia de adoración del pueblo judío. Ellos tomaban parte en el culto del templo. (Hechos 3:1, Hechos 13:5, Hechos 13:14, Hechos 17: 1-2).

La presencia de los cristianos en el templo y en la sinagoga era complementada por la adoración en los hogares. (Hechos 1:13-14, Hechos 2:42).

Podemos decir que los cristianos unían en sí la liturgia o forma de adorar del templo y la sinagoga y la libertad del aposento alto y las casas. (Hechos 2:26-47).

La reunión de los creyentes incluía oración, ruego, doctrina (enseñanza), fraternidad, partimiento del pan, alabanza y predicación. Ya aquí están las cosas distintivas de la adoración cristiana. Conservan algunas cosas del culto judío, pero fueron libres bajo el Espíritu para añadir lo que les hacía la Iglesia de Cristo. El partimiento del pan y la predicación Cristo-céntrica eran esenciales. Como dice Evelyn Underhill en su obra Worship, "no hay adoración que se pueda considerar fiel a

los ideales primitivos que no tengan tanto elemento teocéntrico como lo Cristrocéntrico, presente y en armonía.

En los capítulos 12 al 14 de Primera Corintios, Pablo nos da unas ideas de la adoración en la iglesia de ese lugar. El enumera los dones espirituales y algunos se dan en el culto que se celebraba en ese lugar, de sabiduría, palabra de ciencia, profecía, discernimiento de espíritu, diversos gêneros de lenguas e interpretación de lenguas eran usados con libertad en Corinto.

La situación en Corinto era caótica y desordenada y Pablo trata de resolver el problema. El apóstol objeta algunas cosas tales como el mal uso del nombre de Jesús, un sentido de orgullo espiritual, el desorden, falta de edificación y de amor en la iglesia.

Lo que sucede en el culto debe colocar a Jesucristo en primer lugar, debe llevar a la unidad y preocupación de los unos por los otros, el amor es vital y la profecía (predicación) ocupa un lugar prominente. Pablo declara unos principios de adoración que son la libertad y el orden. "Así que, hermanos procurad profetizar, y no impidais el hablar lenguas, pero hágase todo decentemente y con orden".

H.E. Dana lo dice al citar al Dr. Hoyt autor del libro *Public Worship for Non. Liturgical Churches,* "la adoración debe ser libre si es sincera, pero esa libertad no es irregularidad y dura confusión fanática. Por eso el apóstol insiste que todas las cosas se hagan decentemente y en orden. El orden parece ser la segunda ley en la adoración primitiva, la libertad era la primera".

Posteriormente Pablo escribe sobre la alabanza en Efeso y Colosas. Efesios 5:18-20 y Colosenses 3:16-17.

En I Tesalonicenses 4:16-21, habla de otras cosas relacionadas con la adoración.

La alabanza, la acción de gracias, la profecía, el estudio y el cántico eran elementos del pueblo que rendía culto a Dios. Era una adoración en el Espíritu que es libertad, pero supeditada al orden y no hay duda que ya habían unas afirmaciones litúrgicas establecidas.

No hay un patrón de adoración en el Nuevo Testamento, pero se esperaba que la misma fuera sincera, sencilla y libre tanto en la expresión pública como en la privada.

Me parece, sin lugar a duda, que tanto la Iglesia Primitiva como Pablo unían la libertad del Espíritu con las restricciones de un orden. La libertad de adoración iba acompañada de unas condiciones para ejercitarla.

Oscar Cullman, el gran erudito del Nuevo Testamento, lo describe así: "es precisamente esta combinación armoniosa de libertad y restricción que es la base de la grandeza y la unicidad de los servicios de adoración de los cristianos primitivos".

No hay duda que el ejemplo del Nuevo Testamento nos lleva a establecer unos criterios sobre la adoración. Tiene que ser Cristocéntrica porque el Espíritu Santo tiene que dar testimonio de El.

Tiene que ser libre porque tiene que ser en el Espíritu y donde está el Espíritu hay libertad. (Corintios 3:17).

Tiene que ser para la edificación de la iglesia y eso implica que la comunidad de creyentes reconocía que habían algunas cosas que se le adjudicaban al Espíritu, pero que no lo eran porque no edificaban la iglesia.

Tienen que ser ordenada que conlleva entendimiento y porque Dios no es Dios de confusión, (I Corintios 14:32-33).

2. La adoración en la tradición histórica Bautista

Lo que ha sucedido en la historia de la denominación nos puede ayudar a comprender el desarrollo de la práctica por los casi trescientos años de la misma. Los primeros bautistas se reunían en la ciudad de Amsterdam en Holanda bajo la dirección de Juan Smyth. Una carta escrita por Hagh y Anne Bromehead, quienes eran parte del grupo, a un familiar en Inglaterra describe la adoración de la siguiente manera.

> . . . el orden de adoración y gobierno de nuestra iglesia es:
> 1) Empezamos con una oración después se leen uno o dos capítulos de la Biblia; se da el sentido de la misma y se conferencia sobre ella; hecho eso, ponemos nuestros libros a un lado y después de una oración solemne hecha por el primer orador, él propone un texto de la escritura, profetiza de la misma por espacio de una hora o tres cuartos de una hora. Después de él se para un segundo orador y profetiza de dicho texto el mismo tiempo y espacio, a veces más, a veces menos. Después de él, el tercero, el cuarto, el quinto y otros, de acuerdo a lo que el tiempo permita. Entonces el primer orador concluye con oración como inició con oración, con una exhortación para contribuir para los pobres, colección que después de hecha también se concluye con oración. Esta práctica matinal empieza a las ocho y continúa hasta las doce. Una práctica parecida se sigue en la tarde desde las dos hasta las cinco o seis. Lo final de todo es tratar los asuntos del gobierno de la iglesia.

Esta carta nos da una idea de un grupo de creyentes que estaban tratando de ser fiel a su Señor pero al mismo tiempo reaccionaban a todo lo que pertenecía a las iglesias de las cuales habían salido. Posteriormente incluye salmos cantados en la adoración que es una influencia del Calvinismo de Ginebra adonde muchos huyeron para escapar a la persecución. Además del impacto sobre ellos de otros grupos independientes en Inglaterra.

La introducción de los himnos en la última década del siglo XVII se debió a Benjamín Keach quien empezó usándolos en su congrega-

ción alrededor del 1693. Recordemos que ya para esta época había libertad en Inglaterra por motivo del Acta de Tolerancia de 1689.

Un grupo reaccionó violentamente al uso de ellos y los tildaban de ser una invención humana y esto crea disención en algunas iglesias incluyendo la pastoreada por Keach. En la segunda mitad del siglo XVIII se sintió el impacto del avivamiento wesleyano que no solamente contribuyó al crecimiento de las congregaciones sino que fueron influenciados en la adoración especialmente en la música. Otra persona que influyó fue Isaac Watts al principio del siglo. La adoración en las iglesias bautistas en su historia ha sido una de constante desarrollo de acuerdo con las circunstancias.

Se considera que las contribuciones de los bautistas a la adoración de los separatistas ingleses fueron el bautismo de creyentes, una oposición a las formas en la adoración que era más radical que la de los otros grupos independientes y el método de exposición bíblica o comentarios intercalados durante la lectura de la escritura.

3. Implicaciones para los Bautistas Latinoamericanos

Me parece que la adoración es la práctica básica de la fe cristiana como la evangelización es la tarea primordial de una congregación. Los bautistas latinoamercianos recibimos una forma de adorar que respondía a la situación norteamericana o europea. Los misioneros trataron por mucho tiempo de impulsar unos conceptos cúlticos que representaban unas costumbres que no se apegara a la forma pentecostal pero que tampoco representara las prácticas de iglesias de tradición litúrgicas. La forma de adorar se convirtió en una doctrina olvidando la libertad bautista. Algunos instrumentos musicales (especialmente autóctonos) eran considerados anatemas para los misioneros y sus seguidores.

La adoración puede ser una experiencia enajenante pues en algunos momentos tienen la intención de separar al ser humano de las circunstancias en las cuales se mueve en la vida diaria. Muchas veces es un llamado al conformismo y a una esperanza falsa en un mundo futuro fuera de la historia y en un lugar de "calles de oro".

También puede ser un momento de opresión en una congregación. Las ideas intelectuales de una minoría se imponen a las necesidades emocionales de la mayoría y le roban a estos la oportunidad de expresar su alabanza de acuerdo con sus sentimientos y necesidades. Puede ser opresivo si se usan instrumentos y formas de otras culturas en menosprecio (y a veces supresión) de lo que pertenece al lugar donde se está localizado o las ideas y prácticas autóctonas de ese lugar. Muchas veces se espera una forma de vestir de los participantes que limita la integra-

ción de los más pobres de ese grupo y por lo tanto también se convierte en una experiencia de opresión económica. En muchas cosas incluye una opresión sexual pues a la mujer se le excluye de participar en algunas expresiones de la adoración. Lleva también a la opresión por razón de edad cuando los jóvenes o niños le es vedada cierta participación en la vida cúltica regular de las congregaciones como es la distribución de los elementos en la comunión.

La adoración en las congregaciones latinoamericanas debe partir de la realidad de Dios que se mueve en la historia y de las realidades entre las cuales se mueve el adorador. Este se mueve dentro de las ansiedades personales y de familia pero también dentro de unas situaciones de pobreza, desempleo, injusticia y opresión.

La adoración debe ser instrumento para confrontar al ser humano con sus realidades para el hoy. Debe ser un momento donde la esperanza se hace vida, un reto para que el adorador encuentre la inspiración para abrirse su futuro en el mundo y un llamado a convertirse en colaborador con Dios en la creación del reino en este mundo.

Al mismo tiempo debe confrontarle con la grandeza de Dios y la precariedad de su condición humana que incluye la angustia de su pecado, no solamente en su relación vertical (Dios-ser humano) sino también en la horizontal (Yo-prójimo). Eso incluye la aceptación de mi hermano en la comunidad de creyentes aún de aquellos que pueden diferir de la forma de darle vigencia al reino o de la metodología a usarse para hacerlo.

Es necesario que en la forma de adorar se le dé injerencia a la gente de la comunidad local de creyentes. El principio bautista es que la congregación tiene la autoridad para ordenar su vida y por lo tanto la práctica de la adoración debe responder a las decisiones del grupo de creyentes en un lugar en particular. Esto no nos debe separar de la historia cúltica de la iglesia a través de los siglos ni tampoco de la contribución que otras iglesias cristianas han hecho y hacen a la experiencia de adoración, pero cada comunidad de creyentes está en la obligación de laborar en el desarrollo de su propia vida de culto al Dios que se revela en Jesucristo el Señor.

Analizar lo que significa ser bautista en nuestro mundo latinoamericano nos debe llevar a clarificar muchas cosas y una de ellas es la adoración. Esta se puede dar en muchas circunstancias y formas y puede ser un instrumento para ayudar a las iglesias a ser un pueblo liberado que vive en acción liberadora para los seres humanos como para las circunstancias opresivas y que ayude a opresores a darse cuenta de su pecado y a los oprimidos a levantarse para reclamar justicia en este mundo.

La verdadera adoración lleva a la acción y por lo tanto tenemos la responsabilidad de ayudar a las iglesias a renovar su culto que no tiene nada con "pentecostalizarlo" o "liturgizarlo". Tiene que ver con que

la misma sea en "espíritu y en verdad". Esto es que se adore con sinceridad al Dios que se hizo carne en Jesucristo y que su verdad se encarne en la vida de adorador en todas las experiencias de su existencia.

EL BAUTISTA Y LA VIDA FAMILIAR*

Jean Luc Phanord

Definición

La familia es el núcleo de una sociedad. Por lo tanto ocupa un lugar preponderante en la organización de la vida moral de ella. A pesar de que hay un sinnúmero de problemas que presionan a la institución bautista en su programa familiar, podemos afirmar que en Haití, así como en toda América Latina y el Caribe, hay un relajamiento en enfatizar ese aspecto en la vida social y moral.

La familia constituye el ambiente por excelencia para adaptarse a la vida social y moral. El autor del "Gran Larouse" define la familia de la manera siguiente:

> El tema tamilia, de la etimología latina designa el conjunto de habitantes de la misma casa, conjunto de individuos de la misma sangre y de la misma raza. (1)

En efecto, la familia es un grupo de gentes que viven en una casa bajo la autoridad del señor de ella. La terminología designa a un conjunto de personas de la misma sangre, estirpe, o parentela inmediata de uno, o un conjunto de individuos que tienen algunas condiciones comunes; en fin, agrupación de géneros naturales que poseen gran número de caracteres comunes.

En nuestro hablar bautista es de suma importancia el principio de la familia. Por eso decimos que la familia es la unión por Dios de un hombre y una mujer sin o con hijos. La historia de la familia nos revela que su presencia ha sido reconocida aún en la sociedad donde practicaban el comunismo sexual, lo que el norteamericano llamaría en nuestra época el "Love in".

* Debido a lo extenso del texto original este artículo tuvo que ser reducido.

1. Librairie Larousse, *Grand Larousse encyclopedique*, página 901.

Por poco que sepamos, en toda América Latina la monogamia es reconocida y legalizada. Sin embargo, en la práctica ha sido siempre lo contrario. Lo que repercute seguramente sobre la comunidad bautista. En Haití, por ejemplo, el tipo de unión legalizada es la monogamia; sin embargo, se encuentra la poligamia, la poliandria y el chapeado o el chapeado honesto.

La importancia de la moral familiar en la sociedad

La interdependencia de los miembros de una familia es ineluctable. La atmósfera psicológica creada por la célula familiar debe llenar un rol importante en el desarrollo de la moral social; la institución de la familia constituye un bloque que presenta una homogeneidad casi perfecta.

Una sociedad que tiene su moral familiar en baja, seguramente está saturada de vicios de todo tipo; en otras palabras, la familia es un centro de resplendor o de expansión de todo tipo de desarrollo social. Sólo la familia facilita la transmisión de la cultura de una generación a otra. Es en la familia que el joven recibe las primeras nociones de conductas morales. En esta óptica, Maurice Tieche declara que:

> Un individuo sin familia se siente horriblemente solo... La familia es necesaria al individuo y lo es no menos que la sociedad, puesto que ella constituye la sociedad en miniatura donde el niño hará el aprendizaje de la vida social. (2)

Citando las palabras del autor de *Maniage and the familiy* digamos:

> Que es universalmente admitido este refrán entre los sociólogos y los psicólogos, así como en medio del mundo moralista y teológico: "la familia es la base más segura de las instituciones". (3)

El futuro de una sociedad es dependiente o mejor dicho se esclaviza, en una proporción notable, al desarrollo de aquella institución que es la familia. Así podemos decir con Winch:

> La familia continúa siendo una institución de base, o la base misma, en el sentido de que en los primeros años, aún en la mayoría de los años de formación de la vida, monopoliza la influencia que forma el carácter del niño.(4)

Ciertamente, el medio ambiente en general y la religión llenan un papel de suma importancia en el desarrollo de la moralidad del hombre, sin embargo, la familia permanece como el plantel o el vivero de la sociedad. No podemos decir como lo hacen Hartshorne y May:

2. Maurice Tieche, *Guide pratique d'education familial*, página 64.
3. Meyer F. Nimkoff, Marriage and the family , página 22,23.
4. Robert T. Winch, *The modern family*, página 7.

En verdad, múltiples son las evidencias que nos demuestran que la influencia de la familia en la ideación moral infantil es tan grande que es aún mayor o igual a la de la iglesia y de la escuela.(5)

En realidad, cuando se trata de la influencia de una familia cristiana, su dicho es más que verdad y más que verdad todavía si este niño recibe influencia de una escuela cristiana y de una iglesia cristiana avisada.

El rol de los padres en el hogar

Una mirada exhaustiva, fijada sobre la deplorable situación de la familia cristiana, puede ayudarnos a constatar cuán grande es la calamidad por la cual está atravesando esta célula social. Huella de que los padres no toman en cuenta lo importante que es llevar un papel eficiente en el hogar. A decir verdad, varias razones contribuyen a su fracaso: el modernismo de la época, la falta de conocimiento de parte de ellos porque ellos mismo no han recibido la educación adecuada al respecto, etc...

La enseñanza de la Biblia es precisa acerca de las responsabilidades de los padres en la familia, sobre todo la cristiana: "Instruye al niño en su camino y aún cuando sea viejo no se apartará de él" (Pr. 22:6). Además en otra parte dice: "Por tanto, pondréis estas mis palabras en vuestro corazón y en vuestra alma, y las ataréis como señal en vuestra mano, y serán por frontales entre vuestros ojos y la enseñaréis a vuestros hijos, hablando de ellas cuando te sientes en tu casa, cuando andes por el camino, cuando te acuestes, y cuando te levantes (Dt. 11:18-19). Estos pasajes y otros más como Sal. 78:4-7, nos demuestran a primera vista que el rol primero de los padres es educar, inculcar, transmitir lo aprendido a sus progenitores, tema que hoy en día es largamente utilizado y, más bien, nace de una manera siempre más extendida gracias a la aplicación constante de algunos datos y temas enriquecidos por la psicología, las ciencias pedagógicas y la experiencia de los médicos y de los educadores.

A pesar de tantos recursos disponibles para la educación familiar, los padres no saben utilizarlos y día tras día la moral familiar va de mal en peor.

Las razones por las cuales los padres no llenan con eficiencia son varias. En primer lugar, se dejan arrastrar por la corriente de libertinaje tan común hoy en día. Piensan en estar a la moda no importando que sea destrozada la educación moral cristiana en el hogar. Además, su dimisión se explica, como dijimos anteriormente, por falta de preparación intelectual, a veces no están instruidos. No tienen tiempo para el culto familiar.

En las sociedades industrializadas o en vías de desarrollo, los padres se reúnen con sus hijos raras veces. La manera más fácil, más segura, más eficiente, más rápida para inculcar una buena educación cristiana a los niños en el hogar, es mediante el ejemplo.

A veces los padres quieren hacer como los fariseos que querían poner en los hombros de los judíos una carga que ellos mismos no estaban

5. Hugh Hartshorne, and Mark A. May, *Testing the knowlege of right and wong; Religious education*, páginas 529-554.

dispuestos a llevar, exigir de los niños cosas que ellos mismos no pueden aplicar en su vida.

Otra razón que explica su ineficiencia al respecto es su entrada en la carrera de manera brusca y sin preparación. Por ejemplo, un miembro de mi Iglesia al preguntarle ¿por qué quieres casarte?, me respondió: Porque estoy trabajando y no tengo una persona para llevarme de comer y lavarme la ropa. Tal respuesta de este hermano de la República Dominicana nos da cuenta de que, al no tener la más mínima noción acerca de por qué la gente debe casarse, la institución familiar cristiana corre mucho peligro.

En una palabra, es imputable a los padres proveer a sus descendencias los materiales esenciales para el desarrollo de la formación moral y religiosa del niño, al lado del cual son representantes de Dios. En la medida en que los padres haitianos, como los de toda América Latina y el Caribe, no tomen en sus manos la responsabilidad de educar cristianamente a sus hijos, la moral cristiana o bautista se verá rebajada a su más mínima expresión.

Cuando los padres no cumplen su papel, eso le afecta a todos los miembros de la familia; en general, la sociedad entera está afectada en su moralidad. El ejemplo es el método más eficaz, seguro y rápido para lograr sus objetivos en cuanto a sus responsabilidades morales o paternales, en la educación cristiana de sus hijos, que son los futuros padres de mañana.

Los obstáculos para el mantenimiento de la ética Bautista familiar en Haití y el Caribe

Las estructuras familiares en Haití, así como en el Caribe, ponen en evidencia serios problemas a la elaboración de la ética cristiana familiar.

Acabamos de mencionar la importancia de la familia en una sociedad y en la elaboración de una ética. Numerosos escollos vienen a agravar la situación de la familia ya alarmante.

Los tipos de unión a la luz de las instrucciones bíblicas

La monogamia, el chapeado, la poligamia y la poliandria serán aquí considerados bajo un ángulo nuevo, en este sentido, consideramos el chapeado honesto como una forma de unión con valor.

Con la aparición del cristianismo en Haití los misioneros en vez de adaptarse a la realidad haitiana, trataban de apartar al hombre haitiano de su cultura.

Con las concepciones paradójicas que se chocan en la mentalidad del cristianismo haitiano, se puede declarar sin vacilación que un número igual de tragedias secretas nacen a la hora de celebración de un matrimonio por un oficial religioso. Son raros los matrimonios que dejan la impresión de ser completamente felices. El sentido cristiano del

matrimonio es desconocido por algunos de los que piden la bendición cristiana de su unión.

a. La monogamia

El tipo de unión que prevalece, admitido y legalizado es la monogamia. Sin embargo, eso sobresale más en la teoría que en la práctica.

El término "monogamia" está lleno de significado hoy en día. Designan en etnología por monogamia al hecho de no contraer matrimonio más que sólo una vez en su vida y que no se casa nuevamente aún después de la muerte de su cónyuge. También se aplica la monogamia tanto a los hombres como a las mujeres.(6)

En el contexto haitiano este tema se aplica a los que poseen además de la *Femme caille ou la madame* (la mujer de la casa o la señora) con quien se casa legalmente, a varias otras concubinas que ocupan y visitan periódicamente o por turno. Sin embargo, con el impacto del protestantismo y del catolicismo esta práctica tiende a desaparecer en el mundo cristiano. No dedicaremos todo el tiempo a considerar la monogamia en todas sus esferas sociales, sólo nos preocupa el contexto haitiano.

Pese a las dificultades a que se enfrenta la monogamia en Haití, debemos valorizar a la luz de Gn. 2:21-24 inclusive, que la Biblia propone la monogamia y permanece el tipo de unión más ideal para la evolución de la moral social familiar. Jesús mismo tuvo que citar este pasaje cuando los fariseos querían ponerle trabas completamente. Para tener una justa idea de la concepción de Jesús sobre el divorcio hay que leer Mat. 19 los dos primeros versículos, texto que ratifica su concepción monogámica del matrimonio.

Varias razones explican la práctica tradicional de la ética haitiana a nuestro entender. En primer lugar, la práctica viene de la tradición cultural francesa. En el tiempo de la colonia, los franceses tomaban mujeres a tontas y a locas aún entre las mujeres de los esclavos. En segundo lugar, viene de la concepción haitiana del matrimonio. El haitiano se casa para tener hijos y a veces quieren vivir con la mujer primero para darse cuenta en realidad si la mujer puede procrear. Cuando este objetivo no se ha logrado, abandona a la mujer si estaba en período de prueba, o en el caso de que tuvo tiempo para casarse, se ve en la obligación de dedicarse al concubinaje. En raro caso la señora de la casa le escoge a esta persona. En último lugar las posiciones económicas explican esta forma de vida conyugal. En esta coyuntura no hay que decir que esta práctica esta circulando en todas las venas de la constitución física de la comunidad cristiana.

b. El "placage" o el chapeado honesto

El chapeado honesto en Haití es el hecho de que un hombre y una mujer tomaron la decisión de vivir unidos bajo un solo techo, delante de

6. Th. H. Van de Velde, *Le mariage parfait* , página 36.

sus padres, hasta que perdure la vida. Sin llenar los requisitos legales, religiosos o familiares. En la mayoría de los casos las familias o los padres se entienden para tal evento. Se llama chapeado al hecho de que una persona casada se relaciona con otra señora o con otro hombre, mientras vive con la persona casada legalmente o religiosamente. También dos personas que viven sin llenar los requisitos legales o religiosos se llama el "placage" o el chapeado.

Esta práctica es bastante común en nuestros países de América Latina y se explica por la constante insatisfacción del hombre en general. En algunos países, como en Haití, se explica por razones económico-culturales hasta el punto que se identifica totalmente con la mentalidad haitiana. Además, practican el chapeado en Haití porque el campesino tenía miedo de inscribir su nombre en un registro civil por una razón u otra puesto que eso podría ocasionarle el peor disgusto. El autor del libro titulado *El campesino haitiano*, reporta lo siguiente:

> Igualmente es muy probable que "el chapeado" todavía ofrece al cultivador el medio de conservar esta clandestinidad a medida cuya experiencia secular demuestra ventajas; hasta una época reciente, el pequeño campesino haitiano sabía que el hecho de amarrar su nombre sobre un registro del estado civil podría causarle los peores disgustos, por el reccutamiento , notablemente. (7)

Sería tan fácil legitimar el estatuto matrimonial de la sociedad rural de Haití por lo que Paul Moral llama el "chapeado honesto" o la monogamia. Sin embargo encantados por la visión de minimizar los valores culturales haitianos, los primeros misioneros extranjeros trataron de transmitir las normas de su cultura. Algunas veces estos misioneros no realizan los matrimonios de devoción, y no hacen más que reclamar la bendición de Dios sobre estos esposos que vivían más o menos conforme según las instrucciones bíblicas fuera de las bendiciones de Dios según piensan. Con el lavado de cerebro realizado en la mentalidad haitiana por estos pioneros, no temerían a tachar de liberal o modernista a todo aquel que enseñaría en la moral cristiano-haitiana que "el chapeado honesto" es tanto apreciable por Dios como los demás tipos de unión.

¿Debe legalizarse el chapeado honesto en Haití como lo hicieron los judíos, o debe seguirse la voz de los pioneros por una tentativa de relectura de los principios éticos bautistas en Haití? Esta pregunta no tiene fácil respuesta, puesto que hasta ahora no deja de causar discordias , derramr sangre en el mundo teológico haitiano. Puesto que por "chapeado" el haitiano visualiza no solamente el chapeado honesto sino también el hombre casado que tiene su *harem* de concubinas o un hombre que vive en su libertinaje y lo considera como un hombre que vive en el pecado.

c. La poligamia y la poliandria

Generalmente en Haití así como en toda América Latina y el Caribe, ningún gobierno, ninguna institución cristiana y menos los Bautistas

7. Paul Moral, *Le paysan haitian*, página 172.

como grupo religioso ha aprobado la práctica cultural de la poligamia y de la poliandria.

La poligamia no es sólo el hecho de que un hombre se case con dos o tres mujeres legalmente o, viceversa, el hecho de que una mujer se case con varios hombres legalmente, lo que llaman comúnmente la poliandria, sino también el hecho de que un hombre viva con varias mujeres sin casarse legalmente. Este aspecto de nuestra cultura afecta seriamente la moral cristiana en Haití.

d. El divorcio y el nuevo casamiento

¿Es legal disolver el matrimonio una vez efectuado? Uno de los problemas más difíciles en cuanto al matrimonio dentro de la ética Bautista en América Latina y el Caribe es esta pregunta. Al respecto las opiniones chocan de un país a otro, aún de una iglesia a otra dentro de la misma institución bautista del mismo país.

En realidad son múltiples los matrimonios que se hacen sin la aprobación de Dios. Lo creemos y lo afirmamos, que un matrimonio según la voluntad de Dios, no acudiría nunca al divorcio como método para resolver los problemas surgidos en los compromisos de amor.

En Haití, algunas iglesias bautistas permiten el divorcio y otras no. Ciertas iglesias permiten el nuevo casamiento de la parte víctima. Algunos miembros divorciados se casan nuevamente, pero bajo la pena de ser excomulgados. Hoy en día, con la diáspora de haitianos por América Latina, la iglesia bautista haitiana de la diáspora permite no solamente el nuevo casamiento de la parte víctima sino también de cualquier parte.

Puesto que es común casarse con un ciudadano del país donde se encuentra para obenter la residencia más rápido, estos tipos de matrimonio no son de amor sino por conveniencia. ¿Debería un cristiano bautista comprometer su ética en tales circunstancias? En otros países permiten el divorcio y el nuevo casamiento. ¿Cuál debería ser nuestra posición de ética bíblicamente tomada que todos los bautistas podrían (comprobar) aceptar y practicar? Por ejemplo, los bautistas en países como República Dominicana y Haití permiten el casamiento de nuevo de una persona en la Iglesia, que se casó anteriormente por la ley y no por la Iglesia. ¿Por qué no aceptan como válido el casamiento de una persona que se casa sólo por la ley?

El texto de Mateo 19, los primeros 12 versículos, nos da una idea de su doctrina o de su ética acerca del matrimonio y del divorcio. Por este pasaje se nos disipa toda inquietud al respecto, puesto que es clara su oración.

La Iglesia Católica, simpre lanza críticas a los evangélicos diciendo que ellos permiten y practican el divorcio. La enseñanza de la Iglesia Católica está en contra del divorcio, puesto que el matrimonio es uno de sus sacramentos. Sin embargo, lo excusa en casos necesarios cuando hay problemas y situaciones especiales. Estos son llamados "impedimentos para el matrimonio", y por ellos la iglesia declara que es nulo e ilegal el matrimonio, y dice, en esencia, que no existe. No reconoce la bendición que pronuncia sobre una pareja un líder protestante. ¿Cuál debe ser por fin la posición de los bautistas en tal situación paradójica? ¿Deberíamos pronunciarnos en contra del divorcio o con reservas? Tales son las

preocupaciones que necesitan respuestas bíblicas e inmediatas. Por ejemplo, la República Dominicana es el segundo país en el mundo con el porcentaje de divorcio más alto, viene inmediatamente después de Suiza. ¿Cuál debe ser la política de la ética bautista para frenar el divorcio? Por ejemplo, nada más que un 20% o 30% de las familias bautistas en Haití y en República Dominicana se hallan unidas y están todos los miembros en la Iglesia. La gente nos parece que se divorcian antes de casarse, por la rapidez con que se repite el divorcio en esta región.

e. La explosión demográfica frente al control de la natalidad y el aborto

Las circunstancias económicas en que viven los bautistas en América Latina y, sobre todo, en el Caribe, provocan un movimiento constante de los bautistas. Las crisis económicas de los diferentes gobiernos y la explosión demográfica son las consecuencias inmediatas de tal movimiento.

Durante miles de años, la mortalidad infantil había contrabalanceado la fecundidad, de donde resultó un crecimiento nulo o bastante débil de la población. La negativa de los haitianos, en general, a practicar los métodos de contracepción, se explica de la manera siguiente: aparte del factor de autorregulación del crecimiento demográfico, es la salud precaria de los campesinos que se ven en la obligación o el imperativo de multiplicar sus progenituras para que después del estrago de la mortalidad infantil vivan algunos niños.

En todas las civilizaciones, la fecundidad ha sido limitada por varias instituciones, controlando la vida sexual, tales como los casamientos tardíos, el celibato, el infanticidio, la práctica del aborto provocado, la contracepción, todo llenó un papel excepcional en las sociedades. A decir verdad, son pocas hoy en día, las iglesias bautistas que consideran como un problema ético el control de la natalidad como método para frenar la explosión demográfica. Creen, en general, que procrear sin poder dar la condición mínima de vida a esa criatura es peor que usar el método de contracepción.

Muchos, sin embargo, se equivocan en incluir el aborto en la lista de los métodos contraceptivos. El es en realidad es lo contrario. Hasta ahora, el aborto provocado causa serios problemas éticos. Los bautistas no aceptan ese método sucio para librarse de un ser humano, puesto que matar es un pecado.

LOS BAUTISTAS Y EL ECUMENISMO EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE

Jorge Pixley

Quisiera introducir este tema con una serie de ejemplos que muestran que es de vital importancia, y cómo un cierto pragmatismo y una tergiversación de la tradicional aversión bautista contra iglesia en alianza con el poder secular están hoy siendo un estorbo a una sana evangelización del pueblo latinoamericano desde las iglesias bautistas.

El 3 de noviembre de 1984 se celebró una vigilia de oración en la Iglesia Regina Coeli en el centro de la ciudad de México para poner delante del Señor al pueblo nicaragüense en vísperas de sus elecciones. El acto culminó a las cinco de la mañana con la celebración de la comunión, presidida por un obispo y seis sacerdotes católicos, un pastor presbiteriano y un pastor bautista. La participación bautista laica fue escasísima.

El 28 de octubre también de 1984, fue capturado por las fuerzas de seguridad del estado el pastor Miguel Tomás Castro García de la Iglesia Bautista Emanuel. De una manera urgente, conociendo las tendencias asesinas del ejército salvadoreño, se montó una campaña de presiones sobre el Presidente José Napoleón Duarte y el Embajador estadounidense Thomas Pickering exigiendo el respeto a su vida. En la campaña, que consiguió enviar más de 900 telegramas de iglesias de todo el mundo, fue esencial la participación de cristianos de otras denominaciones. El Presidente confesó a la mesa directiva de la Asociación Bautista de El Salvador cuando liberó al hermano Castro que no sospechaba el apoyo que tenían los bautistas. ¿Hacemos los bautistas por hermanos luteranos o católicos lo que ellos hacen por nosotros?

A medida que se desarrollan en las aldeas campesinas de México programas de cooperativismo en la producción auspiciados por el Semi-

nario Bautista algunos bautistas usan como argumentos para debilitarlos la presencia de ingenieros agrónomos "no cristianos", es decir, que son cristianos católicos. Un tradicional anti-catolicismo hace difícil a las comunidades bautistas distinguir que estos hermanos católicos no andan en pachangas, ni forman alianzas ocultas con el poder caciquil del cura local, y en cambio se unen con las familias todas del pueblo que buscan mejorar las condiciones de vida de los más pobres. Son, pues, evangélicos de confesión católica.

El 30 de julio de 1957 fue acribillado en una calle de Santiago de Cuba Frank País, hijo del pastor de la Primera Iglesia Bautista de la ciudad, director del coro de la Iglesia Bautista de El Caney, y dirigente urbano del movimiento 26 de Julio, que dirigía desde la Sierra Maestra el joven Fidel Castro Ruz. Al día siguiente, su cortejo fúnebre se convirtió en la primera demostración masiva de repudio a la represión policial en Cuba, cuando aún los comerciantes cerraron sus tiendas para acompañar al féretro al panteón. Después del triunfo de la revolución, el gobierno revolucionario ha querido mover el cuerpo de Frank al círculo de los héroes de la revolución, pero la familia País en un gesto muy evangélico ha preferido mantener la Biblia abierta en mármol sobre su sepultura. Celebramos este testimonio, sin embargo es triste que en las iglesias bautistas de Santiago hoy se considera subversivo que jóvenes bautistas celebren a Frank como un héroe de la revolución. Pruritos malconcebidos le han robado a Frank su merecido reconocimiento como héroe de la revolución y tampoco se le ha reconocido como mártir del evangelio. El gobierno revolucionario ha convertido la modesta casa pastoral en un museo, donde el pueblo santiagueño se asoma a un hogar evangélico donde se crió un patriota que se entregó por su pueblo .

Un honrosísimo ejemplo de ecumenismo bautista es la conducción que desde sus inicios a fines de 1972 los bautistas han dado al Comité Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo en Nicaragua. Este comité que junta a 38 denominaciones evangélicas pasó de la urgente tarea de ayudar a damnificados de un terremoto a ser una fuerza honesta de promoción humana en el campo que no se contaminó por alianzas con Somoza y sus fuerzas tenebrosas y finalmente, después del triunfo popular de 1979, a aglutinar las iglesias evangélicas en apoyo al proyecto revolucionario sandinista.

Son suficientes estos ejempos para justificar nuestra certeza de que el ecumenismo es hoy en América Latina un urgente imperativo evangélico. No por ello debemos desatender los reparos que históricamente los bautistas hemos tenido ante la cooperación con iglesias que se han aliado con fuerzas del Estado, que son válidas. Como bautistas tenemos una historia crítica que aportar al ecumenismo popular que hoy parece ser lo que el evangelio nos impone. Sin pretender ser completo quisiera dirigirles en algunas reflexiones sobre el tema.

No tengo que recordarles en Colombia las razones por la resistencia histórica que los bautistas hemos presentado a esfuerzos cooperativos co iglesias que entran en alianzas con el Estado. Desde los comienzos en la Inglaterra del siglo XVII convulsionada por luchas entre anglicanos-realistas y puritanos-demócratas los bautistas hemos sufrido persecución por mantener que la Iglesia de Cristo no puede entrar en arreglos institucionales con el poder secular sin manchar su pureza evangélica. El poder secular tendrá que reprimir en diferentes momentos a iglesias particulares que entran en contradicción con los intereses que el Estado representa. Aunque los bautistas generalmente hemos reconocido la validez de que los cristianos participen en el Estado, aún en el ejercito oficial, no hemos aceptado que la Iglesia se case con el Estado. Los cristianos deben mantener la opción de retirarse del Estado cuando éste entra en proyectos que riñen con la vida de las mujeres y los hombres que Dios creó. Si la iglesia institución permite que sus intereses se casen con los del Estado no podrá apoyarlos en esta retirada de conciencia, y podrá verse involucrado en la persecusión de otros cristianos.

Creo, pues, que los bautistas latinoamericanos podemos y por razones evangélicas debemos afirmar la oposición tradicional de nuestras iglesias a alianzas institucionales que pudieran comprometernos con el poder estatal. Sin embargo, en América Latina esto no es una tentación real. En Colombia, único país latinoamericano con un concordato entre el Estado y una iglesia cristiana, la importancia de esta tradición será su uso en la lucha válida por terminar con ese concordato y reconocer el derecho igual de todas las iglesias a ejercer su fe. En México, con un anti-clericalismo no dirigido contra nosotros sino contra la Iglesia Católica, significará una participación en la lucha por el reconocimiento de que las iglesias tienen derecho a legitimidad social, guardando las protecciones necesarias para que no se abuse nuevamente de ese derecho contra los intereses populares. En Cuba socialista significará la búsqueda de hacer una realidad vital la protección constitucional para la libertad religiosa dentro de una cooperación pero no una alianza con un estado revolucionario que busca proteger los intereses populares. En los demás países de América Latina con sus constituciones liberal-democráticas en sociedades capitalistas y dependientes, la mayoría de las iglesias tienen en común el interés por asegurar que no se use esta legalidad en contra de los intereses populares, permitiendo el desarrollo de campañas anticomunistas bajo el amparo de las leyes que protegen la libertad de culto.

Afirmamos, pues, el tradicional repudio bautista a entrar a nombre del ecumenismo en alianzas inter-eclesiales que nos comprometan con el uso del poder del Estado. Afirmamos la importancia de mantener la libertad de movimiento de la institución eclesial para que pueda resistir el pecado y sus frutos institucionales y anunciar libremente la salvación para el pueblo en una situación latinoamericana donde este

anuncio cada día se vuelve más conflictivo. Sin embargo, estas afirmaciones, que en otros continentes sonarían anti-ecuménicas, entre nosotros no lo son. Sirven más bien para definir los parámetros de un ecumenismo de, con y para los pobres, excluyendo únicamente ecumenismos de cúpula a espaldas del pueblo creyente. Los obispos católicos en Puebla declararon una opción preferencial por los pobres. Aunque este no es el lenguaje al cual estamos acostumbrados, podemos reconocer en él un aspecto central del evangelio que podemos nosotros como bautistas y evangélicos también afirmar. Con esta afirmación la Iglesia Católica quiere repudiar las alianzas turbias de la colonia con el Estado en detrimento del pueblo. En todo caso, formalmente, esta alianza solamente sobrevivió en Colombia al triunfo en nuestro continente del liberalismo durante el siglo pasado. Sabemos perfectamente que sectores poderosos de la Iglesia Católica no han perdido la esperanza de restaurar estos vínculos, encabezados por un desgraciado cardenal colombiano, pero es claro que es ésta una lucha históricamente sin trascendencia que lleva todas las de perder. A la larga la iglesia católica colombiana recordará de este oscuro período más a Monseñor Gerardo Valencia Cano de Buenaventura que a los muy sonados arzobispos de hoy.

De modo que, cuando hablamos de cooperación intereclesial hoy y de ecumenismo hoy estamos claros de que no podemos nunca pensar en alianzas de ningún tipo con estos sectores históricamente rezagados. La experiencia del CEPAD en Nicaragua y la existencia hoy de mártires evangélicos que han muerto al lado de mártires en defensa de los indios en Guatemala o de la lucha anti-oligárquica en Cuba y El Salvador nos demuestra la existencia de un ecumenismo desde el pueblo que debemos hacer lo posible por fortalecer en bien de aquellos a quienes Jesús les prometió su Reino. Esto no tiene nada que ver con las alianzas turbias que repudiaron nuestros padres en la Inglaterra del siglo XVII o con las contemporáneas que se fraguan desde las oficinas del CELAM.

En el siglo XX una de las expresiones más positivas del ecumenismo ha sido el movimiento conciliar. En éste se busca canalizar y fomentar la cooperación entre cristianos de distintas confesiones mediante estructuras permanentes de consulta y cooperación entre grupos de denomiaciones a niveles nacional, regional o mundial. En casi todos estos concilios de iglesias los bautistas tienen una participación no exactamente destacada pero sí digna. A nivel mundial y a nivel estadounidense esta participación en concilios de iglesias se ve empañada por la abstención del organismo bautista más grande del mundo, la Convención Bautista del Sur de los EE.UU. Pero los siguientes tres (en números) organismos nacionales bautistas en EE.UU. participan tanto en el Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo como en el Consejo Mundial de Iglesias. Y el siguiente organismo bautista en número de miembros, el Concilio Evangélico de toda la Unión (de la URSS) también es miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Las convenciones bautistas son líderes

destacados de los movimientos conciliares nacionales en países tan disímiles como Birmania, Jamaica, Inglaterra y Hungría.

En América Latina no tenemos, con la honrosa excepción del Caribe angloparlante, mucha historia en el establecimiento de concilios de iglesias, seguramente por la debilidad protestante y el peso tan grande de las iglesias católicas. Sin embargo, en noviembre de 1982 se creó en Lima, Perú, el Consejo Latinoamericano de Iglesias, cuyo Servicio de Pastoral de Consolación y Solidaridad ha ya dado muestras de su disposición de ser un instrumento de servicio evangélico a las mayorías pobres y perseguidas de nuestros países. Aunque confieso haber mantenido un gran escepticismo ante los planes preliminares que llevaron a la asamblea de Oaxtepec, México, en septiembre de 1978, hoy el CLAI se ha ganado el respeto de los bautistas que sostenemos convicciones evangélicas que nos impulsan a compromisos con las mayorías populares de nuestros países. De ahí que tengamos que lamentar que en Lima estuvieron representados solamente dos organismos bautistas nacionales, la Asociación Bautista de El Salvador y la Convención Bautista de Nicaragua. Que yo sepa ninguna otra organización bautista se ha unido al CLAI, aunque sigue discutiéndose la posibilidad al menos en la Convención Bautista de Puerto Rico, que se hizo presente en Lima en calidad de observador. A nivel mundial la única organización bautista miembro del CMI es la Convención Bautista de Nicaragua, y ésta apenas ingresó en la asamblea de Vancouver de 1983. De manera que hasta la fecha la participación bautista latinoamericana dentro del movimiento conciliar es pobre.

No quisiera reducir el ecumenismo simplemente a la participación de organismos nacionales en el movimiento conciliar, y sin embargo es un indicio preocupante esta huelga bautista rota solamente por las honrosas excepciones centroamericanas. Sin duda, se debe como razón histórica inmediata a la influencia todavía muy grande de los bautistas de EE.UU. sobre los bautistas latinoamericanos. La Convención Bautista del Sur de los EE.UU., por razones regionales, ha rehusado participar en concilios de iglesias dominados por las iglesias de sectores más industrializados del norte de ese país. Esta ha sido la organización bautista que mayor actividad misionera ha tenido en América Latina y su influencia ha sido negativa frente al movimiento conciliar, que de todas maneras es débil en América Latina. Pero las razones históricas tendrán que ir perdiendo rápidamente importancia ante los retos evangélicos que presentan las masas crecientemente miserables y ahora cada vez más reprimidas de América Latina. El problema se ilustra con la creación de una alianza interdenominacional continental con intenciones más anti-comunistas que evangélicas. El Consejo Evangélico Latinoameicano (CONELA) se organizó en una asamblea de abril de 1982 en Panamá, convocado al vapor para restar fuerza a la asamblea constitutiva del CLAI que se celebraría en Lima siete meses después. La participación de CONELA en Guatemala durante la efímera presi-

dencia del General José Efraín Ríos Montt reveló muy claramente sus objetivos anti-comunistas y anti-populares. Allí CONELA se convirtió en los oídos de Ríos Montt al interior de las iglesias evangélicas para fines contrainsurgentes. Nada indica que a nivel continental sus propósitos sean más evangélicos.

La oposición entre CLAI y CONELA –pues no es posible entender su surgimiento simultáneo y las declaraciones anti-ecuménicas de CONELA de otra manera que oposición– indica cuál es el problema y cuál el reto del ecumenismo que enfrentamos los evangélicos en América Latina. Si ser evangélico es confesar que tenemos una buena nueva de Dios en Jesucristo para los pobres no podemos tirar cada grupo por su lado o haríamos naufragar esa buena nueva. En el CLAI y fuera del CLAI estamos obligados a unir fuerzas con todos aquellos que creen en las buenas nuevas, incluso los crecientes sectores de las iglesias católicas que comparten nuestra fe. Existen fuerzas de origen protestante estadounidense que pretenden usar a las iglesias evangélicas latinoamericanas para fines anticomunistas y a veces hasta contrainsurgentes. Una forma visible y muy denunciada ha sido la creación de sectas novedosas financiadas desde EE.UU. Pero más peligroso es un tipo de organización protestante que pretende ser no-sectario en su trabajo y que como tal busca el apoyo de las iglesias tradicionales para sus programas de evangelismo en masa, de desarrollo comunitario, de traducción de la Biblia, o de evangelización del mundo universitario. El propósito ulterior de estos organismos es sustraerle a las iglesias evangélicas su base de apoyo y entregarlo como masa dócil para coaliciones anticomunistas dispuestas a dar respaldo a medidas duras cuando las burguesías se vean en la necesidad de implementarlas. La coalición de estas fuerzas que surgió en Guatemala en el período Ríos Montt debe alertarnos.

Veremos en el futuro movimientos que pretenden ser ecuménicos y evangélicos con intenciones netamente antipopulares y que proclaman las virtudes del orden y la paz social antes que la esperanza en la buena nueva de vida plena y abundante para los pobres. En México se ha estado formando bajo los auspicios de Visión Mundial una coalición por la evangelización que trasciende la tradicional barrera entre protestantes y católicos. Ha conseguido el apoyo de algunos obispos católicos, y su propósito es "cristianizar" las masas de una manera no conflictiva cooperando católicos y protestantes. En Guatemala a finales del período Ríos Montt hubo una asamblea de periodistas de toda América Latina convocados por la Iglesia de la Unificación (los "moonies") para buscar la integración de una coalición ecuménica de todos los que creen en Dios (contra los ateos, obviamente).

Todo esto, más la campaña entre católicos contra la teología de la liberación, ilustra la creciente polarización del mundo religioso, lo cual es consecuencia natural de la creciente lucha popular en todos

nuestros países. Los bautistas tenemos una lealtad denominacional mayor que otros grupos protestantes. Esto nos protege ante la embestida de las fuerzas "ecuménicas" anticomunistas. Pero no hay que sobrestimar la protección que nos ofrece. Creo que descubriremos que si no cultivamos un ecumenismo de compromiso evangélico con los pobres llegará el momento cuando los organismos anticomunistas arrasarán con nuestros feligreses. La polarización no dejará más espacio para quienes traten de mantenerse al margen del conflicto, y si no nos preparamos para un ecumenismo de corte evangélico seremos arrastrados por otro de corte antipopular.

Estamos hoy en condiciones de plantearnos un ecumenismo netamente latinoamericano. Y los bautistas, que hemos mantenido convicciones que en sus líneas generales son evangélicas, podemos y debemos entrar de lleno en él, echando por la borda la herencia sectaria y antiecuménica que hemos heredado del sur de EE.UU. (y que hoy comienza a difundirse aún en el norte de ese país ante el avance de la Nueva Derecha). Un factor de unión son nuestros mártires, que no dieron su vida por sus iglesias (católicas, bautistas, presbiterianas o luteranas) sino por el evangelio. El colombiano Héctor Gallegos, asesinado en San Miguelito, Panamá, o el salvadoreño Oscar Arnulfo Romero o el mexicano Rodolfo Escamilla, no dieron sus vidas por católicos sino por su convicción evangélica que los impulsó a identificarse con los pobres. Augusto Cotto de El Salvador no murió por ser bautista ni Alfonso Macz por dar testimonio presbiteriano en la cárcel del fuero especial en Guatemala. Nuestros mártires son evangélicos, y su testimonio debe convocarnos a un compromiso único con los pobres a nombre de nuestra convicción de que la buena nueva es cierta. A estas alturas es absurdo, es muestra de infidelidad, que campesinos mexicanos rechazen el compromiso evangélico de agrónomos de confesión católica. Es condenable que se busque deslegitimar y expulsar a pastores bautistas en Cuba por unirse con presbiterianos y metodistas para celebrar los triunfos de la revolución popular en su país. No tiene sentido que los bautistas no levantemos el grito al cielo cuando un destacado laico de la Iglesia de los Hermanos, Mauricio López, desaparece para siempre de su casa en Mendoza, Argentina (el 1° de enero de 1977). O que unamos nuestras oraciones a los gritos de las madres de la Paza de Mayo, los campesinos del nordeste brasileño o los mineros bolivianos contra los abusos de la represión sin pedir antes cartas de bautismo o credenciales de membresía en una iglesia.

En resumen, ha llegado el momento en América Latina cuando el tren nos va a dejar si rehusamos cooperar con otros grupos creyentes. Si no lo hacemos por motivaciones evangélicas en comunión con el pueblo pobre que lucha por defender su vida, seremos presionados para hacerlo por una fiebre anticomunista en defensa de intereses oscuros de corporaciones norteamericanas y burguesías nacionales. En otros contextos los recelos contra alianzas con el Estado a través de privile-

gios tienen su importancia. Si algún día vuelven a surgir estas tentaciones resucitaremos nuestras posiciones anti-ecuménicas en defensa de los intereses del pueblo. Hoy no pasan de ser quimeras esas tentaciones.

PREDICACION Y TEOLOGIA

Fernando Estrada G.

Aproximación inicial

Nuestro interés consiste en descubrir el sentido o implicación de aquello que los bautistas de América Latina hemos entendido por "Predicación y Teología". Intentaremos aproximarnos al significado común que han tomado estos conceptos en nuestras congregaciones locales.

Por creer que los términos en mención se refieren a un mismo y único acontecimiento, se ligan formalmente por medio de la conjunción "y"; de este modo la expresión "Predicación y Teología" designa el acontecimiento hasta hoy central, el evento sociológico y teológico de mayor relevancia para saber cómo ubicar nuestra presencia en este continente pobre.

Hasta hoy la predicación y la teología entre los bautistas de América Latina han desempeñado una función limitada, justificando sus propios contenidos por explicaciones que además de ser tautológicas, por ello no tienen sentido para el contexto que abordan. Su uso sí ha estimulado sin embargo, la organicidad eclesiológica y los distintos patrones de orientación política de un grupo de notables líderes. La demanda político-social del Evangelio se ha restringido mediante la defensa de principios y doctrinas intemporales que obran más bien como antisépticos a las enfermedades del mundo.

La predicación cuida el efecto estético, la forma del mensaje más que su contenido; los pastores hacen tropología, esto es, encadenan figuras del lenguaje que las congregaciones aceptan sin entender. El instrumento menos forzoso de dominio mental y social, el que expone al menor peligro.

De la Biblia se toman conceptos y términos que invocan cierta inmutabilidad; se dispensan tanto al teólogo-pastor como a la comunidad, de asumir con responsabilidad su contexto cultural, social y político. Doctrinas y proposiciones ya definidas en una condición diferente y desde una mentalidad extranjera son ennoblecidas por líderes y pastores locales para sus comunidades.

Los manuales de creencias y los sermones han procurado proteger en la vida de los hermanos aquellos principios o conceptos que operan un determinado sentido dentro del sistema de prácticas denominacionales. Convencidos de manejar las palabras de Dios en la Biblia, amparan el tipo de organización religiosa y social en que viven.

Lo que llamamos "creencias bautistas", y lo que se predica dominicalmente, arrastran montones de retazos des-contextualizados, anacronismos; símbolos como el Bautismo y la Cena con extraordinario movimiento y fuerza social en el contexto neotestamentario, han sido fijados, cristalizados por un culto contemplativo. Palabras como: "Dios", "Jesucristo", "Gracia", "Fe", "Libertad", han ido perdiendo fuerza y acción en la vida de las iglesias locales.

Los sermones y las confesiones doctrinales han dejado de poseer el contenido sencillo de la fe de los pobres. Hoy los templos se encuentran en los centros de las ciudades; la periferia, los barrios populares donde se condujo inicialmente la labor misionera han sido olvidados, allí por cierto, la gente que servíamos predicaba mejor lo que tanto esfuerzo nos cuesta detrás de un escritorio. Se ha conseguido un poco de prestigio pero se ha perdido la dimensión popular del evangelio. Esa honda herencia de acompañamiento con las necesidades del pueblo ha sido perversamente reducida al mundo del espíritu, del individuo, de la iglesia como pequeña secta religiosa. No hay que descartar la mezcla con la Biblia de demasiadas cosas que ésta no dice, demasiadas ignorancias pero también demasiada inteligencia encubierta de espiritualidad.

Si optamos por ver positivamente la función que hoy podrían desempeñar la predicación y nuestro quehacer teológico diremos que éstos tienen que comenzar autocuestionando sus presupuestos básicos, los principios que se aceptan sin mayor discusión. Asumir un auto-examen crítico que toque a fondo las debilidades de nuestro mensaje en el contexto social, cultural y político de América Latina.

La predicación puede molestar inicialmente a la iglesia local para que ésta se convierta hacia compromisos de solidaridad popular, acciones de apoyo a todo movimiento social que apruebe la vida y el amor como fundantes de la nueva sociedad. La teología, que hoy protege el pragmatismo ideológico en que se sustentan nuestras organizaciones, tendrá por trabajo ser el método para que la Biblia vuelva a ser el libro del pueblo. Dar amplitud a esa capacidad hermenéutica que poseen

las comunidades locales en sus propios ámbitos; la teología entre los bautistas podría iniciar una acción compartida de los eventos liberadores del hombre total en su sociedad. La predicación de la Palabra de Dios es una fuerza poderosa cuando es el pueblo quien la realiza; el monólogo tendrá que cambiarse en el diálogo espontáneo y alegre de los hermanos: ¡dejad hablar a los pobres porque de ellos es el Reino de mi Palabra! Ayudar a los creyentes a encontrar el lenguaje sencillo de la Biblia, no reclamar esa sencillez para manejar sino para servir.

Hoy los elementos clarificadores de nuestra fe se exponen a partir de una estructura lingüística ya definida de antemano. Hemos construido un edificio de principios al que se le ha incorporado posteriormente la vida de los creyentes. La herencia teológica viene promocionada por el mundo del capitalismo, de ahí que el evangelio tienda a aparecer como un artículo de consumo; los pastores y líderes son sometidos al afán competitivo del éxito y todo ese rancio discurso termina siendo opio, una religión condenada a ser útil a las estructuras y manifestaciones del poder humano.

La herencia teológica de los bautistas en América Latina ha sido mediatizada por el carácter ideal del hombre americano y por ello atenuada en los asuntos más comprometedores en el mundo del pobre. Replanteando este asunto cabe destacar que su montura sistemática, corresponde a una interpretación definitiva, totalista y por ello sensible a no permitir innovaciones. La comodidad psicológica y social que obra para muchos el tener tutores e intérpretes, es verdaderamente un escándalo. En esta época ninguno quiere arriesgar su honor pastoral o teológico quitándose de encima los señores siempre dispuestos a conducir al gran tropel. La popularidad de los textos bíblicos, su carácter sociológicamente peligroso, dejan de ser amenazantes con doctrinas y sermones elaborados para ayudar al espíritu. No resulta extraño que en aquellas épocas de mayor aproximación a la Biblia por parte del pueblo, se hagan serios llamamientos a ennoblecer las doctrinas y a propagar un tipo de proselitismo evangélico. La fiebre misionera de entidades extranjeras se deja sentir de vez en cuando; las iglesias se ponen en competencia dentro del mercado de la religiosidad: se vende gracia barata, salvación del alma, vida después de la muerte, recompensas, etc. Los símbolos de salvación intemporal se exponen a ese mercado por medio de campañas y programas evangelísticos de la iglesia local.

La predicación y la teología se han usado como freno para cualquier tentativa en función del compromiso concreto, cumplen una tarea que fortifica y preserva todas las formas de organización. Obrar para que se conserven ciertas doctrinas es en el fondo nada menos que apoderarse de los medios de control personal y colectivo.

El error de nuestra predicación y la teología que la soporta consiste en hablar indefinidamente de cosas sin importancia; se procura que pase el tiempo y con el tiempo el peligro. Entonces se contribuye con

ese palabrerío religioso a mantener el orden de injusticia y pobreza en que vive una mayoría.

El fenómeno de la predicación y el quehacer teológico sufren primordialmente un grave mal; ese mal ha sido el de elevar a una clase de personas al plano que corresponde exclusivamente a todos. La doctrina del sacerdocio común se ha individualizado hoy: por él se entiende el derecho del individuo a presentarse directamente ante Dios, sin intermediarios; el sacerdote es, por tanto, lo mismo que la congregación. El evangelio es para el individuo, asunto privado. Se conocen la interpretación de la Biblia por el pastor y las doctrinas por el profesor; pastor y profesor cumplen una y la misma tarea, son funcionarios exclusivos de lo que la comuniad debe entender. Son unos pocos la autoridad epistemológica, o mejor, la autoridad hermenéutica de las organizaciones bautistas.

La doctrina del sacerdocio común se ha convertido en su contrario: el sacerdote, el pastor, el teólogo, no son en modo alguno superfluos, sino altamente necesarios. Ellos, se presentan como representantes de Dios ante el pueblo; el individualismo predomina sobre la acción comunitaria. Pero la Biblia enseña que las funciones cumplidas hoy por el pastor, profesor o teólogo, le corresponden por excelencia a la totalidad de la iglesia; se estructura de este modo una línea de interpretación horizontal que combate toda forma verticalista de gobierno local.

En teología lo que importa no es hablar de Dios, de su existencia o de sus atributos sino, preguntar siempre y en cada caso: ¿de qué Dios estamos hablando? De tal manera que este preguntar se convierta en un problema de descubrimiento, en una búsqueda sin término pero crítica. Se irá advirtiendo la denuncia hecha contra los falsos dioses, ídolos camuflados por el pietismo fundamentalista, el poder condensado en una especie de conservadurismo.

La palabra "Dios" que pronunciamos en nombre de la Biblia no parece afectar en lo mínimo los aspectos centrales de la experiencia del pueblo: los problemas de los economistas, los intelectuales, los guerrilleros, los revolucionarios, los actuales enemigos de la Iglesia, no parecen importar demasiado en algunos seminarios, y por supuesto, en algunos pastores y líderes. La policía no se impacienta con nuestros sermones.

Promover una cristología desde los pobres y para los pobres es tarea urgente del quehacer teológico y de la predicación. El decir: "Jesucristo" en el mundo singular de congregaciones que viven tiempos de prueba, sangre, sufrimiento, pero además esperanza, fe, alegría, es comprometernos a levantarnos para elevar "un grito de guerra" (Lutero). El culto bautista ha cristalizado la persona de Jesucristo; la formula en un desconocimiento total de su humanidad. La palabra "Jesucristo", así como otras que se usan con mayor frecuencia, se han fetichizado por medio del lenguaje (Wittgeinstein).

No podemos conocer a Jesucristo más que practicando sus demandas históricas, el amor al prójimo hambriento, sediento, forastero, desnudo, en otras palabras, a Jesucristo sólo le conocemos en el mundo del pobre.

¿Cómo ser responsables con el mundo de nuestro prójimo pobre, marginado, explotado? ¿cómo afectar decisivamente a partir de los pobres las actuales organizaciones? ¿Cómo arriesgar la acción frente al fanatismo ético que enseñan algunos? ¿Queda aún algún espacio para nuestras iglesias de continuar así? ¿No se habran perdido por completo en superficialidades?

En el mensaje de la Biblia vemos que Jesús inicia su ministerio (Luc. 4 :16-21) a partir de la "miseria" de los hombres. Su experiencia consiste en salir desde el mundo del pobre, del ofendido, con ellos se promueve la categoría histórica fundamental de la salvación de Dios. Jesús reivindica los valores del Reino en la realidad que viven los pequeñitos de Israel. Ese mensaje se mantiene en el movimiento cristiano de los primeros siglos; son los pobres como entidad sociológica, los más beneficiados de la misión evangélica.

Para que las iglesias actuales prosigan esta herencia tendrán que decidir salir de su estancamiento elaborando una teología y una predicación que se realicen en acciones bien específicas. La confrontación en los barrios populares con programas de solidaridad; tareas de salud, vivienda alimentación; grupos de reflexión y praxis en torno de los asuntos del barrio; relaciones de diálogo con universidades para conocer a fondo la problemática económico-política del país. Apoyo incondicional a las organizaciones populares que reclaman los derechos del obrero y el trabajador.

Los pastores que se encuentran al servicio de las comunidades tendrán que atreverse a decir cosas impugnables, así se logra que sean debatidas las cuestiones de importancia vital.

Que los cristianos estamos hoy con Dios en la pasión de los pobres, de los excluidos, humillados, eso es lo que nos debe distinguir de los inconversos; la conversión piadosa tiene que ser aquí un resultado de servicio a los hombres necesitados. Predicar y reflexionar juntos viviendo las propias miserias, problemas, pecados, angustias, dejarse arrastrar hacia el espacio de los despreciados es seguir el camino de Jesucristo. Si como bautistas latinoamericanos hacemos teología desde este laberinto de los pobres tendremos que "hacernos" teología, entrar en ese movimiento experiencial del cordero pascual que nos describe Is. 53. Allí el cordero es al mismo tiempo "siervo", término definitivamente importante para el nuevo quehacer cristiano bautista.

Este acontecimiento de sumergirse en los sufrimientos mesiánicos de Dios por medio de los sufrimientos del pueblo se cumple en el contexto neotestamentario de varias maneras: Jesús llama a sus discípulos

al seguimiento, lo que significa una renuncia personal y comunitaria, tomar el camino de su pobreza, de sus necesidades; Jesús se sienta a la mesa con publicanos y pecadores, reflexión de las necesidades para luchar por los que no tienen pan en sus mesas; la experiencia de "conversión" en el sentido estricto de la palabra (Zaqueo), implica una acción hacia los pobres y con los pobres; la curación de los enfermos son anticipo de la cercanía social del Reino con el pueblo pobre (Luc. 7.22, 23), la acogida dispensada a los niños, su oración por la excelencia de los pequeñitos (Mt. 11.25-30), los pastores, los sabios orientales, el centurión de Cafarnaún, el llamado al joven rico, el dignatario (Hch. 8) y Cornelio (Hech. 10), Natanael (Jn. 1.47). Lo único común a todos ellos es su participación en los sufrimientos de Dios en Cristo. Esta es su "fe": su compromiso histórico concreto, su identificación con los pobres de la tierra. Nada de evangelismo masificado, iglesias de éxito, etc.

La predicación y la teología que hemos hecho representan sólo un esfuerzo débil de acercamiento a los asuntos concretos e importantes. Nos sentimos amarrados cumpliendo el papel de pequeña secta religiosa; es tiempo para que todo eso cambie. La fe experimentada en las iglesias volverá a ser un todo, un acto de vida. Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida.

AUTONOMIA: FUNDAMENTO DE UNA IDENTIDAD BAUTISTA

Lectura crítica de las nociones de tradición, confesión de fe e identidad

Pedro Enrique Carrasco

Introducción

El presente trabajo pretende analizar las relaciones posibles entre las nociones de "tradición bautista", "confesión de fe bautista" e "identidad bautista", términos que aparecen ligados no sólo por el interés del Congreso que nos reúne. "Relectura de la tradición bautista en América Latina", sino también por las vinculaciones sociológicas e históricas que se constatan luego de una observación detenida del fenómeno baustista en el continente.

Resulta difícil diferenciar de manera clara estas tres nociones que parecen derivarse las unas de las otras sin que existan barreras entre ellas; los términos de *tradición bautista* y *confesión de fe bautista* se han transformado, para muchas Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina, en dos conceptos sinónimos: los bautistas consideran como su tradición, así, al conjunto de creencias y al sistema de representación simbólica del mundo que de él deriva. La tradición bautista se ve representada así por un credo institucionalmente aceptado, que se ubica como un hilo conductor entre todos los grupos bautistas existentes y que asocia al actual movimiento bautista con aquellos representantes diacrónicamente distribuidos en el pasado. La tradición correspondería así, al legado histórico de una confesión de fe.

De igual manera descubrimos que en América Latina, esta *confesión de fe* concurre como elemento fundamental al proceso de delimitación de una *identidad bautista.* Los bautistas en América Latina estructuran a menudo una definición de sí mismos que se nutre de los contenidos de sus confesiones de fe: identidad es así, sinónimo de confesión de fe.

Esta delimitación difusa entre los conceptos de *tradición, confesión de fe* e *identidad*, causada –nos atrevemos a suponer– por el carácter apologético que adquiere el discurso bautista en una sociedad cuyo campo religioso aparece dominado por la Iglesia Católica Romana, determina una práctica social también difusa, generalmente asociada a modelos propuestos desde el exterior del continente por quienes han sido los iniciadores del movimiento bautista en América Latina. Esta situación nos lleva a preferir el apelativo de Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina al de Iglesias Evangélicas Bautistas *de* América Latina o –simplemente– latinoamericanas.

Siendo herederas de una larga "tradición" que se nutre de vertientes múltiples,[1] las Iglesias Evangélicas Bautistas *en* América Latina –si pretenden efectivamente alcanzar el carácter de Iglesias Evangélicas Bautistas *de* América Latina– deben investigar con especial atención respecto de las particularidades –si ellas existen– que determinan una especificidad bautista latinoamericana histórica y sociológicamente demostrable. ¿Existe una identidad bautista latinoamericana que pueda servirnos de punto de referencia para la definición del ser bautista latinoamericano? ¿Son los bautistas en América Latina un grupo religioso con características específicas? ¿Se identifican –y son identificables– en torno a un tronco propio que determine una efectiva especificidad latinoamericana?

Uno de los riesgos inmediatos –del cual difícilmente logran escapar las Iglesias Bautistas– es el de buscar las respuestas a la problemática de identidad en una cierta "tradición" que generalmente se entiende como una acumulación de eventos y credos del pasado de los cuales se tiene una percepción difusa. Así, para muchos de los miembros de las congregaciones bautistas, la "tradición" se remite a un cuerpo de principios debidamente codificados bajo la forma de una "confesión de fe" o "declaración de principios" que contendría de manera suscinta y completa, los grandes postulados axiológicos de la comunidad: la "tradición" se hace entonces, "confesión de fe".

El propósito del presente trabajo es de someter a juicio la ecuación que de lo anteriormente expuesto parece derivar, según la cual:

1) La expresión moderna del movimiento bautista ha pretendido –con razones bastante aceptables– derivar de una sumatoria de eventos sociales y religiosos del pasado, tales como el pensamiento cristiano no institucional de la Edad Media, el movimiento de Reforma Radical europeo del siglo XVI, las congregaciones bautistas del siglo XVII en Inglaterra –continuadoras mucho más institucionalizadas de dicho movimiento de Reforma Radical–, las congregaciones bautistas estadounidenses que alcanzan la cima de la institucionalización y, como lo ha demostrado Paul M. Harrison (*Authority and Power in the Free Church Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1959), un grado de burocratización similar al de las empresas y entidades del mundo de los negocios. Así, pues, una "tradición bautista" debe ser necesariamente releída –las definiciones acríticas implican el riesgo de la ambigüedad– por los herederos modernos de una historia heterodoxa y heterogénea que, si se pretende monolítica, se encuentra plagada de expresiones divergentes y fisíparas.

tradición bautista = confesión de fe bautista = identidad bautista

Así pues, intentaremos, dentro de la brevedad que nos imponen estas páginas, de dilucidar en parte el conflicto que se plantea al sinonimizar las tres nociones que nos ocupan. Demostraremos que si aceptamos la veracidad de la ecuación planteada, corremos el riesgo de caer en un problema de solución nula, ubicándonos dentro de un círculo de contradicciones que exigen, sea la redefinición de los tres conceptos separadamente –lo que implica una readecuadación artificial de una realidad dada–, sea la reducción mecánica de las posibilidades de proyección que el pensamiento bautista puede tener en una realidad conflictual como la latinoamericana –lo que implica la aceptación de un estado de cosas que legitima el verticalismo uniformador y niega las vías de esclarecimiento de la problemática de identidad de las Iglesias Evangélicas Bautistas.

Un movimiento antitradicionalista

Si tomamos en cuenta la estructura del campo religioso latinoamericano,[2] descubriremos que se trata de una formación fragmentaria, en la cual el rol hegemónico es desempeñado por la institución Iglesia Católica Romana, la que –a nivel continental– predomina no sólo en el plano de lo religioso, si no que permeabiliza la vida socio-política y extiende su influencia hasta el terreno de lo económico. América Latina es, desde un punto de vista estadístico, un pueblo cristiano eminentemente católico; los protestantismos, dentro de los cuales se sitúan las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina, desempeñan un papel de competencia dentro del campo religioso, en contradicción permanente con la institución hegemónica. La población bautista, si bien alcanza cifras importantes,[3] sigue siendo francamente minoritaria respecto de la presencia numérica de la Iglesia Católica Romana. Así pues, el origen religioso de la mayor parte de los miembros de las Iglesias Evangélicas Bautistas será encontrado en las filas de la institución hegemónica del campo religioso; en la práctica, la "conversión" ha significado un *dejar de ser católico* para *llegar a ser bautista.*

Las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina aparecen así como minorías religiosas en contestación respecto de la institución

2) Para un estudio general sobre la teoría del campo religioso, es apropiado analizar el trabajo de Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux,* publicado en la *Revue Française de Sociologie* No. 22, Paris, 1971.
3) Las estadísticas ofrecidas por la Baptist World Alliance dan cuenta en el año 1960 de un total de 744.606 miembros adultos bautizados, lo que a pesar de su magnitud estadística en un mundo bautista de 29.760.444 miembros, sigue siendo una minoría en América Latina (Baptis Worls Alliance Members Bodies, 1980 Baptist World Congress in Toronto, Canada, BWA, Documentos del Congreso distribuidos como material de trabajo a los asistentes).

hegemónica del campo religioso latinoamericano, separadas de ella de manera voluntaria y consciente, es decir, "cortadas" (lat: sectare = cortar) de la hegemonía. Esto implica la aceptación de una práctica grupal fundada en dos principios básicos que concurren al crecimiento numérico de la comunidad: el *proselitismo* –siendo necesario que cada miembro asuma como propia la tarea de proclamación del discurso religioso sostenido por su comunidad– y el *conversionismo* –siendo vital que la práctica religiosa de los miembros sea la evidencia de una transformación conductual que obedezca a la negación de la "pasada manera de vivir" y la aceptación de un estilo de vida totalmente renovado respecto del anteriormente practicado.

Estas características sociológicas nos permiten concluir que las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina obedecen a la tipología de la *secta religiosa.* [4] Es decir, una instancia religiosa en contestación frente a la institución hegemónica del campo religioso, con un modelo de reproducción y crecimiento de su discurso religioso fundado en el proselitismo y con una concepción conversionista de su práctica social. Los individuos que en ella militan lo hacen de manera voluntaria, movidos por una decisión tomada en conciencia, la membresía estando limitada exclusivamente a los sujetos adultos que han expresado verbal y públicamente su convicción y su intención de compromiso al interior del grupo.

Ahora bien, una de las características fundamentales de todo grupo del tipo secta religiosa es *su carácter innovador dentro del campo religioso:* los contestatarios no surgen para sentar las bases de una tradición. Ellos son los antitradicionalistas por excelencia.

La tradición es un esquema de referencia que la secta considera como una barrera a superar, como un defecto a reparar dentro de la institución hegemónica del campo religioso. Esta tradición criticada no es otra cosa que la afirmación de "lo que siempre ha sido. [5] Es la legitimidad de lo *ya* existente, la fuerza del pasado rigiendo de manera presente las posibles derivaciones futuras de la entidad en la cual actúa:

4) Seguimos en esta conclusión los trabajos ya clásicos de Ernt Toeltsch (*The social teachings of the Christian Churches,* George Allen & Unwin, London, 1931, págs. 331ss.) y de Bryan Wilson (*Religion in sociologial perspective,* Oxford University Press, Oxford, 1980). De cualquier manera, es pertinente destacar el hecho que nuestra utilización del concepto de *secta* se encuentra liberada de cualquier connotación negativa que pueda derivarse del uso corriente y peyorativo que el término adquiere en la literatura apologética.

5) Los análisis más pertinentes de los que disponemos a la fecha respecto de esta *tradición como lo que siempre ha sido que viene a legitimar un orden institucional* dado los encontramos en los trabajos de Max Weber (particularmente *Economíe et Sociéte,* tome Premier, Librairie Plon, 1971). En tales trabajos se puede encontrar claramente expuesta la fuerza que la tradición posee al interior de las entidades religiosas altamente verticales e institucionalizadas (como la Iglesia Católica Romana en América Latina) así como el papel que esta tradición de lo que siempre ha sido juega en la conformación de la institucionalidad jerárquica y normativa presente en la Iglesia Católica.

desde este punto de vista, la secta religiosa es intrínsecamente anti-tradicionalista.

En el caso de las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina, el principio de innovación y de antitradicionalismo es evidente: los bautistas importan al continente un discurso de contestación que pone en tela de juicio y cuestiona la predominancia tradicional de la Iglesia Católica-Romana (ya sea la tradición representada –a corto plazo– por los primeros misioneros llegados con Colón en 1492, ya sea la tradición representada –a largo plazo– por una Iglesia que extiende su memoria histórica hasta las primeros siglos de vida del cristianismo). La pregunta que cabe plantearse a este nivel es la siguiente: ¿Los bautistas son un grupo religioso que niega la tradición católica motivados por el intento de hacer valer una tradición de recambio que les es propia? ¿O son más bien un grupo religioso interesado en la liberación del sujeto creyente de todo tipo de tradicionalismo normativo que pueda poner trabas al ejercicio de la libertad individual en materia de religión?

Intentaremos demostrar, en función del propio discurso bautista en América Latina, que la segunda posibilidad parece ser la más plausible en el contexto del análisis de las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina, pero a la vez, analizaremos la paulatina imposición de una suerte de tradicionalismo institucional que se hace sentir de manera normativa y modeladora en la vida práctica de las congregaciones miembros de dichas iglesias.

Limitémonos a concluir, en esta primera aproximación, que una contradicción se establece entre el carácter sociológico de las Iglesias Evangélicas Bautistas, su discurso religioso y su sistema de representación del mundo, y la presencia de un tradicionalismo confesional: la práctica y el discurso innovadores de las Iglesas Bautistas en América Latina son incompatibles con la afirmación de una tradición normativa.

Un legado histórico estructurador de una conciencia

No obstante lo anterior, las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina se deben *a* y derivan *de* un pasado histórico que estructura su conciencia grupal y da cuerpo a su práctica contextual en América Latina.

Debe aclararse, en cualquier estado de cosas, que si tal pasado histórico se transforma en una tradición normativa, las Iglesias Evangélicas Bautitas corren el riesgo de privilegiar el texto a la acción, lo que se muestra como una contradicción a superar.

Si el antitradicionalismo bautista se limita a la contestación de la tradición hegemónica de la Iglesia Católico-Romana, nos encontraríamos frente a una agrupación religiosa cuya única intención es servir de pieza de recambio al interior del campo religioso: el llegar a ser bautista

se presentaría así como un negar *lo que siempre ha sido católico* para reemplazarlo por *lo que siempre ha sido bautista.*

Ahora bien, ¿qué es aquello que siempre ha sido entre los bautistas en América Latina?

Conviene a este nivel recordar que la vida grupal de las Iglesias Bautistas en América Latina no comienza si no hacia el término del siglo XIX. Esto implica un pasado histórico más bien corto en la región, lo que impide hablar en términos propios de una "tradición bautista latinoamericana". Como ya hemos señalado además, los antecedentes históricos del movimiento bautista en el resto del mundo aparecen como eventos de difícil lectura a causa de su multiplicidad, heterogeneidad y ambigüedad.

Cabe destacar, sin embargo, que el pensamiento cristiano no institucional de la Alta Edad Media[6] no pretendió imponer una alternativa tradicionalista en competencia con aquella propuesta por la Iglesia Católica-Romana de su tiempo: su propósito –que puede encontrarse en el registro de cualquier texto de historia de la iglesia– era precisamente denunciar la aparición de una tradición que comenzaba a imponerse por sobre los textos fundamentales situados al origen mismo de la fe defendida, es decir, la crónica neotestamentaria. Es este mismo pensamiento el que motiva a los reformadores radicales del siglo XVI en Europa a levantarse críticamente no sólo frente a la Iglesia Católico-Romana, sino también frente a los líderes de la Reforma Protestante, quienes a juicio de aquellos no habrían eliminado totalmente el bagage de tradiciones accesorias que se acumulaban en la historia de la cristiandad hasta aquellos días. Esta misma visión se encuentra detrás de la reflexión de los movimientos bautistas del siglo XVII en Inglaterra[7] y sigue a los primeros bautistas que emigran a los Estados Unidos de América durante los primeros años de existencia de la nación del norte.[8]

6) Pensamos por ejemplo en el movimiento valdense o en las manifestaciones contestarias de Juan Huss en Bohemia, cuyo interés se mantuvo siempre en la recuperación del valor del texto neotestamentario (como sólo legado histórico válido), sin pretender la creación de una tradición interpretativa alternativa.

7) Las agrupaciones de bautistas particulares y bautistas generales en Inglaterra no pretenden ser una institución de reemplazo. De allí su discurso localista interesado en la recuperación de los valores de la asamblea de creyentes que cumple con su práctica religiosa de manera local, sin extenderse al terreno de la organicidad nacional o de la creación de una religiosidad normativa. Como lo muestran los trabajadores que Edward B. Underhill recopiló bajo el título de *Confessions of faith and others documents of the Baptists Churches of England in the XVII Century* (The Hanserd Knollys Society, London, 1854), las iglesias bautistas generales de Inglaterra estipulaban sus principios de fe en torno a una reflexión de libertad: "para liberarnos a nosotros mismos y a la verdad que confesamos de las aspersiones injustas, lo que puede llevarnos a la libertad aún cuando estemos bajo ataduras, publicamos una breve confesión de fe . . ." (pág. 22), cortando con ello toda imposición institucional de dicha confesión.

8) Los bautistas estadounidenses importan, como parte de su equipaje de peregrinos en tierra extraña, este principio que expresa resistencia a "pensar en términos de una fase 'clásica' o normativa en su historia" (Charles R. Andrews, "A Baptist looks backward and forward", *Theology Today*, XIII, 4, págs. 507ss).

El legado histórico bautista sería *la historia de un antitradicionalismo que no acepta más principios que los establecidos por la crónica neotestamentaria libremente interpretada por un sujeto capaz de decidir en materia de fe y práctica religiosa sin la presión de ninguna institucionalidad legitimada por la tradición.* A esta historia antitradicionalista es lo que denominaremos "el legado histórico bautista", en oposición a la expresión "tradición bautista", cargada de connotaciones incompatibles con la práctica histórica de dichos movimientos fundadores.

Las ambigüedades: fundamento de una homogeneidad Bautista

Si estudiamos la historia del anabautismo –e incluso de los movimientos bautistas que de dicho movimiento derivan inmediatamente– descubriremos que no obstante una serie de principios comunes a la mayor parte de sus manifestaciones, resulta difícil establecer un cuerpo de doctrinas efectivamente comunes a todo el movimiento anabautista. Nos encontramos con representantes del pensamiento anabautista que predican –y practican– sin ambages, la vía violenta para establecer el Reino de Dios en la tierra, al lado de los cuales encontramos movimientos que proclaman la negación total de la violencia como método.[9] Mientras algunos aceptan la hospitalidad eucarística (es decir, la apertura del acto de comunión a todos los asistentes físicamente presentes al momento de su celebración), otros, en el mismo país y momento han de negar la participación a quienes no han afirmado públicamente su fe a la manera que la entiende el grupo celebrante.[10] Mientras hombres reconocidos como anabautistas –incluso por sus correligionarios disi-

9) Podemos considerar el caso de Menno Simons y de Thomas Muntzer, dos anabautistas citados clásicamente en la historia del movimiento. El primero declara que "la función central y fundamental del cristiano es de servir como embajador de Cristo . . . es imposible para un cristiano servir al mundo de otra manera tal como la de soldado, que implica la voluntad de dañar e incluso de destruir a seres humanos " (citado por J. Werger, *Qui sont les mennonites?,* Pub. Mennonites, Metthez-Frères, Montbéliard, 1959). Por su parte, Muntzer afirma que "todos los bienes son comunes y cada quien debe recibir según sus necesidades. Todos los príncipes y ricos que no quieran reconocer esta principio deben ser colgados o decapitados" (citado por Ch. Ummel, "De Thomas Muntzer a Menno Simons", *Les cahiers du Christ Seul* No. 11-12, Montbéliard, 1983, pág. 38). Si alguna duda nos cupiera respecto del carácter anabautista de Thomas Muntzer (algunos cientistas sociales, entre los que destaca Jean Seguy, niegan o ponen en dude la calidad de anabautistas de Muntzer, Ver *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France,* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1977, págs. 55-56, bástenos recordar que Conrad Grebel (uno de los fundadores de la Primera Iglesia anabautista en Zurich el 21 de enero de 1525) le llama "verdadero y fiel proclamador del Evangelio. Thomas Muntzer . . . nuestro fiel hermano en Cristo" (*Première lettre de Conrad Grebel et de ses amis a Thomas Muntzer,* citada por *Les cahiers du Christ Seul* No; 11-12, Montebéliard, 1983, pág. 53).

10) El ejemplo de la divergencia entre bautistas particulares y generales es una buena muestra de tal problemqatica (ver A.C. Underwood, *A history of the English Baptist,* Kingsgate Press, 1947).

dentes— nunca se refieren al acto del bautismo como un aspecto importanto de su práctica, otros han de centrar su actividad religiosa y su predicación en torno a la importancia del símbolo para la vida de la comunidad.[11] Mientras la propiedad privada es considerada por algunos grupos como un atentado al derecho natural divinamente inspirado, otros han de reconocer el derecho a la propiedad y a la explotación del trabajo humano sin reconocer en ello un impedimento al ejercicio de su práctica religiosa.[12]

La enumeración podría sin duda extenderse hasta la saciedad. Nuestro interés no es, sin embargo, recorrer cada una de las posibles divergencias presentes en la historia del anabautismo. Basten estos ejemplos como una ilustración suficiente de la imposibilidad de establecer la norma bautista a imitar en el amplio espectro de movimientos anabautistas del pasado.

Sin embargo, nos queda la pregunta fundamental: ¿Existe un principio al cual referirse en la búsqueda de una especificidad que determine una identidad bautista homogénea? Si los diferentes grupos anabautistas que antecedieron las iglesias bautistas modernas —dentro de ellas las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina— fueron tan heterogéneos precisamente por su propósito de seguir fielmente los registros de la crónica neotestamentaria, es cuerdo concluir que tal heterogeneidad se debió fundamentalmente a una concepción general según la cual la interpretación de los textos fundamentales no obedece a una normatividad estricta, sino que cada sujeto —o grupo de sujetos— es libre de leer en la honestidad de su propia conciencia, su propia interpretación de dicha crónica neotestamentaria.

Esta es la ambigüedad que consideramos el punto homogeneizante del pensamiento bautista: *no existe una lectura oficial a aceptar im-*

11) Conrad Grebel ha de pagar con su vida el énfasis que pone en el acto bautismal; los mismos dirigentes de la Reforma han de tomar su vida en una parodia de bautismo por inmersión en la cual muere ahogado pocos años después de ser fundada en Zurich la primera comunidad anabautista. Sin embargo, como lo demuestra Jean Seguy (opus cit. págs. 55-56), ningún registro permite afirmar que los seguidores de Thomas Muntzer hayan enfatizado el bautismo como símbolo esencial de su movimiento. De hecho, Muntzer nunca menciona tal acto como importante para la tarea cristiana (J. Stayer, "Thomas Muntzer's protestation and imaginary faith", *The Mennonite Quaterly Review* No. 2, 1981.
12) En este sentido, el trabajo de F. Engels, "The peasant war in Germany Ed. Progreso, Moscú, 1963, nos da cuenta de las razones que motivaron a los anabautistas (entre los cuales Thomas Muntzer) a sumarse a la revuelta de campesinos en Alemania. Esto no impide que otro sector de anabautistas se niege a reconocer el valor de tal lucha (algunos por considerarla una aventura no viable —sin por ello condenarla como anti-cristiana—, otros, por oponerse abiertamente a toda forma de violencia). Un anabautista suizo afirmaba en el año 1535 : "no creo que sea malo para un cristiano tener bienes, a condición que se asuma respecto de ellos como un simple administrador y que allí donde hay pobres, él debe actuar como un buen administrador de los bienes de Dios" (H. Bender, "La visión anabaptiste: un christianisme efficace", Pub. Mennonites, Montbéliard, 1950, págs 26-29). La propiedad privada es así objeto de diversas lecturas, todas ellas inscritas dentro de la heterogénea conformación del movimiento anabautista del siglo XVI.

puesta por alguna entidad magisterial ubicada por encima de los sujetos individuales considerados o comunitaria y voluntariamente asociados. La interpretación de los textos fundamentales del cristianismo queda así en manos del individuo –la hermenéutica es una prerrogativa individual– y, consecuentemente, bajo la responsabilidad de la comunidad local a la cual éste se vincula, la hermenéutica es un privilegio de la comunidad local.

Una posición contraria sería un atentado al legado histórico de este movimiento anabautista fisíparo y heterogéneo y –como se puede desprender de la actual conformación de las confesiones de fe bautista– contraria a los fundamentos reconocidos como doctrina por las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina. Afirmar el peso de una lectura heterónoma que se impone sobre los miembros de las Iglesias Evangélicas Bautistas sería definirlas como una institución religiosa de tipo institucional con un magisterio cerrado que surge de manera autoritaria de parte de una entidad capacitada para ofrecer una lectura pertinente de los textos fundadores del cristianismo. Si así fuese, la contestación del catolicismo que respecto a ese punto hacen las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina sería no sólo superflua, si no que las situaría en un grado de inconsecuencia contrario a la ética que pretenden practicar.

Así pues, el principio homogeneizante de los movimientos bautistas a través de la historia viene a ser esta exaltación de la heterogeneidad. Los anabautistas de todas las épocas –especialmente los miembros de las Iglesias Bautistas modernas– afirman la:

> . . . idea según la cual el individuo es plenamente competente en materia de religión; el individuo tiene en sí mismo, por don y derecho divino, las capacidades que lo facultan para ser plenamente competente para satisfacer las exigencias a las que lo confronta la religión genuina . . . él no tiene ninguna necesidad que le sea inescapable de recurrir a una iglesia que lo lleve a la salvación o que actúe como mediadora de la gracia divina en su favor . . . la doctrina de la competencia del alma está al origen de toda la doctrina bautista de la iglesia.[13]

La clave del pensamiento anabautista –que sigue siendo reconocida como elemento axiológico por las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina–, se centra entonces en la idea según la cual ningún cuerpo heterónomo puede dictar las reglas de interpretación del texto fundamental –la Biblia– al individuo: la interpretación final del texto permanece indefectiblemente definida como propiedad inalienable del individuo que no puede ser enajenada ni usurpada por nada ni por nadie. Todo el pensamiento bautista que de allí deriva, debe someterse –según las declaraciones de fe que intentan cautelar este derecho– al principio de la competencia plena del individuo en materia de fe y prác-

13) Paul M. Harrison, opus cit., pág. 22.

tica religiosa. Es en tal principio que reposa la doctrina del "sacerdocio universal de los creyentes" –inexplicable sin él–, la organización congregacional del gobierno de la iglesia y el principio de soberanía y autonomía de la comunidad local frente a cualquier entidad supraeclesiástica que se cree a título no normativo.

Así, podemos concluir que el legado histórico anabautista del cual se nutren las actuales Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina es la afirmación de la competencia y la autonomía del individuo para conocer, reconocer y comprender en la soledad de su conciencia –y sin el control de ninguna entidad institucional– las claves que en el terreno de la representación simbólica del mundo le son preciadas, así como para construir en la independencia de sus capacidades individuales –y en la opción comunitaria que él asuma– el sistema de creencias que le parezca más apropiado para alcanzar su plena realización y cumplir con las exigencias que le imponga su sistema de comprensión e interpretación de la realidad concreta y del ámbito simbólico en el cual se sitúa.

Un tradicionalismo que nace de la dependencia

Si bien el discurso se homogeniza en torno a una *tradición del no tradicionalismo,* nos encontramos con una realidad que desmiente tal principio. Las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina son, por regla general, grupos religiosos apegados a una tradición de la cual se sienten herederos y celadores.

Por razones históricas, las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina reciben un *texto a creer* de parte de quienes introducen la predicación bautista en el continente. Hasta ese momento, los grupos bautistas habían sido los agentes constructores de su propio discurso religioso. En Europa, fueron los mismos individuos involucrados en el origen del movimiento anabautista los que crearon en la diversidad, una expresión múltiple del anabautismo del siglo XVI. En Inglaterra –y en Holanda, Alemania y Francia– son los sujetos mismos que se despiertan al llamado de esta efervescencia religiosa cercana a la reforma Protestante y estructuran sus propias vías de construcción de un código de representación religiosa del mundo. En los Estados Unidos, son los sujetos creyentes de Inglaterra los que se desplazan hasta una tierra extraña importando no una fe ajena, sino su propio sistema de creencias religiosas para construir una serie de grupos inspirados por un discruso que les es propio. Las Iglesias Evangélicas Bautistas en América Latina heredan un discurso religioso del cual no son sujetos; es un cuerpo de preceptos ya elaborados por sujetos y comunidades exteriores a la realidad latinoamericana, quienes impactados por la fuerza de su experiencia religiosa –y posibilitados por sus recursos humanos, financieros e insti-

tucionales–[14] se lanzan a la tarea de universalización del discurso religioso del que son sujetos, en la convicción de que tal empresa ha de significar un beneficio efectivo para sus destinatarios. No nos detendremos a analizar las intenciones y los propósitos que se sitúan al origen último de tal empresa de expansión religiosa; las teorías que intentan explicar las acciones sociales de los grupos religiosos estadounidenses como una conspiración imperialista en América Latina caen fácilmente en el terreno de las acusaciones y no de las constataciones. Así pues, intentaremos limitarnos a la constatación simple y –a nuestro juicio evidente– de un fenómeno de expansión religiosa que implica la existencia de una entidad que se expande (los grupos bautistas norteamericanos) y una entidad –a construir– que recibe el producto ya preparado de la religiosidad en expansión.

Los bautistas en América Latina reciben de manera abrupta un sistema religioso en el cual las doctrinas ya son antiguas, los principios ya están estructurados, las convicciones comunitarias han devenido –vacías de sus relaciones contextuales–, dogmas.

Esto determina una relación distinta con la doctrina: para ser un bautista verdadero es vital defender los preceptos y las doctrinas que se han recibido. El mensaje importado por los misioneros se hace preciso en la medida que representa un polo de referencia grupal sin el cual no se podría afirmar pertenencia alguna, sin el cual ninguna identidad o especificidad bautista podría ser legítimamente defendida. ¿Cómo ser bautista sin seguir las pautas que los "bautistas legítimos" han traído al continente? ¿Qué importancia pueden tener los lejanos antecesores de Europa si, en la práctica, se tiene el referente inmediato y conocido de los misioneros que han vehiculado el mensaje bautista que se vive pertinentemente en los Estados Unidos?

Así, las experiencias históricas, las articulaciones contextuales del discurso y la acción de los pioneros bautistas del pasado se hacen accesorios inútiles a la fe bautista en América Latina.[15] ¿Qué rol pueden jugar las prácticas sociales y su articulación a los contextos concretos del movimiento anabautista si en la realidad, los miembros de las comunidades bautistas en América Latina sólo obedecen a un código doctrinal vaciado de sus determinaciones contingentes que se presenta bajo la forma de una declaración de fe?

14) En términos generales, no es sorprendente descubrir cómo esta expansión de los discursos religiosos se realiza siempre de manera unívoca. El discurso viene siempre desde el centro hasta la periferia económica, siendo éste capaz de financiar la empresa de transmisión del mensaje, siendo la segunda receptora de la producción intelectual e ideológica de aquel.

15) Una encuesta realizada en 1984 entre los miembros centroamericanos de la Iglesia Mennonita ha mostrado la realidad de esta declaración. La mayor parte de los entrevistados en dicha encuesta afirma desconocer –o querer desconocer– las raíces remotas del movimiento en Europa, por considerarlo inútil para el ejercicio de su práctica religiosa en América Latina (Pedro Carrasco, Rapport d'enquête sur les mennonites en Amérique Centrale, Centre de Sociologie du Protestantisme, USHS, 1985).

El texto bíblico –tan preciado a los antecesores– será creído en función de la manera *como ya ha sido creído.* Las nociones de sacerdocio universal del creyente, de gobierno local fundamentado en la autoridad de la asamblea local considerada como una comunidad, serán leídos en función de una *lectura* tradicional, es decir, en función de *lo que siempre ha sido desde la llegada del discurso bautista vehiculado por la misión:* los pueblos que heredan sistemas de creencias y de representación del mundo ajenos se limitan a reproducirlos en el interés de conservar su herencia. No pueden arriesgar interpretaciones nuevas porque desconocen las raíces que dieron origen a tal o cual principio, no intentan crear su propia herencia, preocupados más en salvaguardar lo recibido que en ofrecer una alternativa.

En tal situación, la herencia doctrinal del misionero adquiere características de tradición legitimadora[16] que atribuye de manera heterónoma, la calidad de "bautista verdadero y legítimo" a quienes la observan. Con ello se sinonimiza al sistema de tradiciones –el cuerpo de creencias heredado– con el ser propio e inalienable de los bautistas. Cualquier individuo que –en atención a los contenidos del mismo texto recibido– ejercite su plena competencia, su rol de sacerdote individual, su autonomía bautista, separándose de las lecturas históricamente aceptadas y sancionadas como justas, pierde su legitimidad bautista y su condición de "miembro en plena comunión" del grupo y consecuentemente, arriesga la posibilidad de participación real en medio de la comunidad a la que pretende vincularse por opción personal.

El tradicionalismo es resultado, en consecuencia, de la dependencia. ¿De qué tradición podrían hablar los bautistas en América Latina, sino de aquella heredada por la presencia misionera originaria? ¿A qué recursos históricos echar mano si, en la casi totalidad de los casos, el material de formación de que disponen es publicado por las mismas instancias que han vehiculado el código doctrinal? ¿Cómo abrir vías de lectura autónoma sin atentar contra la ordenación tradicional propuesta, preparada por entidades externas?

Creemos que es en este punto en el que reposa la problemática actual de la identidad bautista en América Latina. Es necesario el salto epistemológico que pueda redefinir el legado bautista recibido recurriendo a la totalidad de la información disponible, transformando el evento de creer y practicar lo creído en un acto autónomo que abra las vías para la conformación de una verdadera identidad bautista latinoamericana; sólo así, las Iglesias Bautistas dejarán de ser "enclaves ideológicos" con un discurso exógeno, para transformarse en las verdaderas Iglesias Evangélicas Bautistas de América Latina.

16) Seguimos de cerca nuevamente el análisis de Max Weber sobre la tradición legitimadora del orden institucional (*Max Weber on charisma and institution building,* Selected Papers, Chicago University Press, Illinois, 1968).

Conclusión: una identidad deductiva

Las confesiones de fe, los sistemas de representación simbólica del mundo que ellas codifican, las lecturas e interpretaciones de que ellas son objeto, son fenómenos *inductivos.* Como Georges Casalis lo comenta,

> . . . toda teología es inductiva en la medida que refleja siempre una cierta práctica social. Contrariamente a lo que se pretenda, las ideas justas no caen del cielo, si no que nacen de una lectura parcial o parcializada de los textos bíblicos, en función de los intereses a los cuales ellas sirven concretamente.[17]

Así pues, llamaremos *identidad inductiva* a la que nace de la imposición heterónoma de un modelo cohesionante, sin que los sujetos apuntados puedan actuar de manera autónoma y crítica respecto de tal inducción de sentido. Igualmente, llamaremos identidad deductiva a aquella que nace de forma autónoma de parte de un grupo sin la imposición reguladora de un agente normativo externo. En tal segundo caso, si bien el discurso seguirá reflejando una práctica social dada, la lectura servirá directamente a los intereses sentidos y vividos por la comunidad.

Hasta el momento, la identidad bautista en América Latina puede entenderse como *un sentimiento de pertenencia y autopercepción diferenciante inducido por un modelo religioso exógeno que en función de intereses no propios a la realidad latinoamericana establece una doctrina uniformizante (ortodoxia) para los grupos en los cuales se impone.* En esta fase, la identidad es producto de una inducción; los sujetos miembros de las Iglesias Evnagélicas Bautistas en América Latina han recibido un texto normativo que es sancionado, proclamado y cautelado por una entidad superior, jerárquica, heterónoma o, como lo expresa Jean-Pierre Deconchy en un círculo de definiciones que bien vale la pena recordar, el sujeto bautista se transforma en "un sujeto ortodoxo . . . en la medida que acepta e incluso solicita que su pensamiento y su comportamiento sean regulados por el grupo ideológico del cual él forma parte y, principalmente, por los aparatos de poder de dicho grupo".[18]

Ahora bien,esta aceptación permite una identidad inductiva, en la medida que el ser propio de los sujetos se estructura en torno al grupo ideológico que regula: la fase ortodoxa del individuo se centra en esta dependencia de un discurso propuesto que *acepta que,* sin que se alcance una fase de deducción en la cual se *proponga que.* La acción del grupo ortodoxo que se encarga de asegurar la regulación del pensamiento y el comportamiento de los sujetos sin que estos contesten –por su sentimiento de "formar parte de"– este modelo inductivo de organización. En otras palabras, la identidad del grupo se fundamenta en la

17) Georges Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel,* CERF, Paris, 1977.
18) Jean-Pierre Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines,* Mouton Editeur, Paris, 1980.

negación de la alteridad, en la uniformización de los criterios, en la imposición de una ortodoxia que da como resultante obligada una ortopraxis específica. La gran frase será, desde esa perspectiva, "nosotros los bautistas pensamos que", o "la práctica bautista en tal situación es o debe ser": ¿cómo puede hablarse en términos normativos y uniformadores en una comunidad fundada en el principio de autonomía individual?

A diferencia de los movimientos anabautistas no surgidos de las misiones modernas, los bautistas latinoamericanos se encuentran sumidos en una contradicción fundamental, a saber, la de definir su identidad en función del principio de autonomía y plena competencia del individuo en materia de fe y práctica religiosa, pero de aceptar una ortodoxia inductiva que les ha sido propuesta desde el exterior y que ha adquirido características de tradición para ellos.

A diferencia de los movimientos anabautistas no surgidos de las misiones modernas, los bautistas latinoamericanos no han tenido un momento histórico en el cual hayan sido sujetos de una revolución doctrinal que permeabilice —como fue el caso entre los anabautistas europeos, por ejemplo— la totalidad de su entorno social, político y económico.

A diferencia de los movimientos anabautistas no surgidos de las misiones modernas, los bautistas latinoamericanos han adquirido un modelo religioso uniformador que se repite de manera continental —las diferencias que podrían esperarse entre las Iglesias Bautistas de México y Chile, por ejemplo, separadas por toda una distancia geográfica y cultural, son casi nulas. La realidad latinoamericana de las Iglesias Evangélicas Bautistas pasa por la negación de la heterogeneidad y la imposición institucional de un *deber ser* bautista que determina *una identidad fundada en lo idéntico.*

Si la tradición bautista se caracteriza por su ambigüedad y el legado histórico dejado por los antecesores de las Iglesias Evangélicas Bautistas modernas se caracteriza por la riqueza y multiplicidad de sus manifestaciones, es pertinente suponer que una identidad que se estructure sobre la uniformidad debe cuestionarse de manera deductiva —a partir de las bases latinoamericanas— a fin de alcanzar su propia independencia grupal, la independencia siendo anterior a cualquier definición de identidad.

Así pues, las Iglesias Evangélicas Bautistas latinoamericanas deben plantearse una metodología deducativa que busque responder de manera crítica y consecuente a los contenidos doctrinales propuestos por sus confesiones de fe, deprivando al texto de su carácter impositivo, y cuestionando las definiciones mecanicistas que asocian *ser a creer,* que finalmente sinonimizan el *ser bautista* con *el acto de aceptar un credo propuesto.* Es pertinente además, en función de un legado histórico

fundado en la heterogeneidad, abrirse a todas las fuentes de derivación histórica del movimiento anabautista y bautista en el mundo, sin recibir como válida ninguna afirmación tradicional que no haya sido confrontada con los testimonios históricos, con las articulaciones contextuales que tales testimonios implican en su momento, y con las implicaciones específicas que tales testimonios determinan en la realidad latinoamericana.

Las Iglesias Evangélicas Bautistas serán verdaderamente latinoamericanas en la medida que intenten articularse consciente y deductivamente a su propio contexto, con sus propias ambigüedades y divergencias, sin buscar *un ser como los demás grupos internacionalmente llamados bautistas,* sino pretendiendo ser en y desde América Latina, una nueva expresión de la batalla dada en la historia por los múltiples movimientos que construyeron una variedad de sistemas orgánicos y doctrinales fundados en la libertad del sujeto como sacerdote autónomo de su propia vida, tanto en el terreno de lo real concreto como en el terreno de lo real simbólico.

LA BIBLIA, REGLA SUFICIENTE DE FE Y PRACTICA: ¿GUIA PARA UNA RESPUESTA EVANGELICA A LOS POBRES?

Jorge Pixley

América Latina, como todo el Tercer Mundo afronta una coyuntura muy difícil pero no sin sus posibilidades. El modelo desarrollista que fue presidido por las Naciones Unidas desde la década de los cincuenta se ha agotado. Hoy las transnacionales casi no hacen nuevas inversiones en América Latina y los bancos han dejado de hacer préstamos, de modo que el flujo de capital es desde América Latina hacia el mundo rico, todo lo contrario a lo que exige el modelo desarrollista. No teniendo respuestas para este tipo de mundo, los centros ricos están aumentando su capacidad militar para intervenir rápida y eficazmente en aquellos lugares donde se planteen alternativas. La masiva militarización de la política de EE.UU. hacia América Latina es una señal de derrota, un indicador de que ya no hay "soluciones" viables por vías económicas y diplomáticas.

El pueblo, categoría que se mantiene viable en las ciencias sociales latinoamericanas a pesar de las críticas que se le han hecho, ha perdido toda esperanza en el crecimiento económico como solución al grave problema de su vida o su muerte. El crecimiento económico pasó su mejor momento, y benefició solamente a unos pocos. Las élites mexicanas, últimos promotores de un nacionalismo policlasista, están en agonía y acaban de anunciar que México se unirá al GATT, una concesión de derrota de su proyecto. Entonces, el pueblo ha quedado sin otra alternativa que tomar el poder y distribuir equitativamente la poca riqueza que hay. Por cosas de las superpotencias la vía cubana de lanzarse a la misericordia de los soviéticos ya no existe como posibilidad diplomática. No queda desde el punto de vista del pueblo otra vía que la vía costosa de luchar contra élites militarizadas por una participación

en el patrimonio que queda de sus naciones después del saqueo que han realizado las transnacionales.

En América Latina, a diferencia del resto del Tercer Mundo, los pueblos son cristianos aunque sea solamente de tradición. En su larga historia de sufrimiento han encontrado consuelo en los sufrimientos del Hijo de Dios. Su piedad se ha centrado en la Semana Santa, y muy especialmente en el Viernes Santo, cuando se afirma que Dios mismo sufrió la tortura y la muerte prematura en la esperanza de una gloriosa resurrección. Hoy que se sienten presionados a luchar recuerdan que Jesús fue llevado a la cruz por anunciar frente a los grandes de su tiempo la venida del Reino de Dios en el cual los pobres serían satisfechos. Y algunos de los más osados se identifican con el pueblo hebreo en Egipto que luchó contra el Faraón respaldado por los prodigios que Dios hizo frente a los egipcios, incluso echando el ejército en el mar.

Como siempre ha sucedido en casos similares, las autoridades religiosas acusan al pueblo inculto de entender mal el mensaje del cristianismo. El Vaticano piede a la iglesia popular que no se aparte de sus obispos mientras se asegura que los nuevos nombramientos episcopales sean leales a la política vaticanista. Las denominaciones evangélicas "históricas" en su mayoría tratan de distanciarse del problema que dicen ser un asunto de la Iglesia Católica. Y nuevos grupos misioneros en los EE.UU. promueven misiones con un lenguaje francamente anticomunista al interior de su país, mientras que predican un individualismo en América Latina con un apoyo abierto de los militares que buscan aguantar los embates de las organizaciones populares.

Pero el pueblo no abandona su fe ni su confianza que Dios en Jesucristo se hizo pobre porque tenía un interés particular por la salvación de aquellos cuyas vidas están amenazadas, como lo mostró por los leprosos y endemoniados de su tiempo. Y realmente nosotros los evangélicos no podemos desentendernos porque nos decimos justamente evangélicos y el argumento popular no deja de llegarnos a la conciencia. Nuestro interés en este contexto es ver en qué medida nuestra forma bautista de ser cristianos nos permite responder evangélicamente a esta fe del pueblo. Una de las cosas más prometedoras es la convergencia entre los bautistas y el pueblo creyente en nuestra confianza en la Biblia, y es sobre este punto en particular que quiero centrar mis reflexiones.

¿Desde dónde hay que leer la Biblia para que hable con autoridad?

Los bautistas y los evangélicos en general hemos dicho generalmente que la Biblia debe leerse desde sus propios principios. Por supuesto, en la práctica esto puede significar varias cosas. Propongo que un principio útil sacado de la Biblia, y de las palabras de nuestro Señor es

el siguiente: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños" (Mt. 11. 25). Los bautistas hemos querido afirmar en toda nuestra historia que cualquier persona humilde con su Biblia es capaz de conocer misterios que la ciencia no revela a los sabios. Probablemente nuestro Señor Jesucristo, que vivía en una cultura donde los pequeños no sabían leer ni tenían acceso a los libros, no tenía exactamente esto en mente. Sin embargo, en una época en la cual la lectura es una destreza de muchas personas humildes no parece una mala actualización de la bendición del Señor.

En una época cuando los gobiernos de las jóvenes repúblicas americanas eran conservadoras y buscaban una alianza con las autoridades católicas la primera presencia sistemática de creyentes no-católicos fue la de colportores. No pudiendo formar iglesias evangélicas se dedicaron a vender a precios populares la Biblia en traducción castellana. El supuesto de estas personas tiene que haber sido que si el pueblo tenía acceso a la Biblia ese solo hecho sería suficiente para romper el dominio ideológico de la jerarquía. La verdad se conocería con solo poder leer la Palabra de Dios. Aún cuando los países latinoamericanos se abrieron para la presencia legal de personal misionero protestante durante los regímenes liberales, mucho esfuerzo misionero continuó volcado hacia la producción y distribución de Biblias. En todas partes se formaron sociedad bíblicas, cuya misión era distribuir el máximo posible de Biblias a precios populares en un lenguaje accesible al pueblo. Ya a fines del siglo pasado se comenzaron a producir traducciones latinoamericanas para servir de apoyo a la Biblia de Casiodoro de Reina, la magnífica traducción del siglo XVI que fue y es la versión más utilizada. Cuando después del Concilio Vaticano II algunos obispos católicos querían que sus feligreses tuvieran Biblias se usaron en un primer momento las Biblias "protestantes" por ser más baratas que las católicas y por estar traducidas a un lenguaje más popular. Seguramente todos los evangélicos debemos enorgullecernos por esta esforzada labor que hemos realizado para poner la Biblia en las manos del pueblo.

La predicación del evangelio por los bautistas y la mayoría de los demás grupos evangélicos fue desde un primer momento entre los pobres. Las élites eran católicos o librepensadores. Los primeros rechazaban las misiones como un esfuerzo ajeno a la fe católica de América Latina. Los segundos facilitaban el acceso de las misiones protestantes a las clases populares para así poder romper el monopolio de la Iglesia Católica, aunque se creían demasiado modernos para cualquier forma de religión ellos mismos. El efecto fue que el único campo misionero fue el de los pobres. No todos los misioneros entendieron el gran sentido evangélico de estas personas como los preferidos a quienes Dios dirigía su revelación, según las normas evangélicas que no son de este mundo. Pero, ya sea por convicción o por necesidad las primeras congregaciones bautistas fueron de gente humilde.

Una de las estrategias misioneras preferidas fue la fundación de escuelas. Parece haber sido bastante general la opinión de que, aunque una mayoría de los alumnos fuera pobre, ellos llegarían un día a ser los dirigentes nacionales por la calidad de su formación y por la rectitud personal que se les inculcaba. De esa manera un día los evangélicos tendríamos altos puestos en la sociedad y podría avanzar la "evangelización" de las Américas, que en una mayoría de casos se pensaba en términos proselitistas. Con el tiempo algunos de estos colegios bautistas se volvieron colegios para los hijos de las clases profesionales, y fue difícil para los educadores que mantenían un sentido evangélico de su misión mantener las becas que permitían que las clases humildes siguieran teniendo acceso a una educación bautista.

A través de todo, la Biblia siguió jugando un papel importante, tanto en la obra de formar iglesias entre la población humilde como en la obra educativa donde no siempre se mantuvo el privilegio de los pobres. Sin embargo, el surgimiento de un movimiento popular de estudio bíblico entre el pueblo creyente católico nos ha sorprendido. Pensamos siempre que el estudio bíblico era un monopolio de los evangélicos (no-católicos), y este tipo de estudio bíblico popular era por su contenido un tanto extraño (para nosotros). Se buscaba en la Biblia la Palabra de Dios para problemas concretos de los barrios, problemas como la falta de seguridad en la posesión de la tierra o los abusos que se cometían en las fábricas contra los obreros. Las mismas Biblias que las sociedades bíblicas habían puesto en un lenguaje popular y a precios populares, con la confianza de que el sentido común guiaría a sus lectores hacia una comprensión acorde con los principios de las misiones (norteamericanas), eran leídas como una Palabra viviente para situaciones concretas de sufrimiento, pobreza, explotación y hasta lucha.

Es imposible negar la vitalidad de este estudio bíblico que no desemboca en las doctrinas de salvación personal y principalmente espiritual (en el sentido de no-material) que las juntas misioneras y los libros de la Casa Bautista de Publicaciones enseñaban. Tenemos, sin embargo, en la tradición que nos enseñaron nuestros precursores bautistas, elementos para afirmar este novedoso estudio bíblico. Hemos siempre afirmado, siguiendo a nuestros padres en la fe, que la Biblia es la norma suficiente de fe y de práctica. Esto ha sido un principio que es ante todo anti-clerical. Ningún experto en religión puede negar al creyente humilde la verdad que Dios le ha revelado en su estudio de la Biblia. Y es innegable que en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) la Biblia se estudia en comunidad sin esperar la palabra del pastor. Además, estas comunidades son mayoritariamente de pobres, justamente el sector que el evangelio privilegia como los beneficiarios de la revelación. Y también el sector entre los cuales provinieron los prmeros bautistas en todos los países del mundo, pero especialmente en América Latina. Dicho con esta desnudez, parece incontrovertible

que el Espíritu Santo está abriendo la Palabra de Dios para estas comunidades que no son bautistas ni tienen ningún interés en una conversión como la que siempre creíamos necesaria para la salvación. No hay ningún argumento de autoridad que podamos usar contra este movimiento, que justamente nos ha "robado" nuestros argumentos. Pero, ¿por qué los bautistas no estamos celebrando esta manifestación del Espíritu de Dios? Por un lado, por supuesto, los misioneros norteamericanos que no eran tan pobres se creían que conocían cómo leer la Biblia y los bautistas latinoamericanos también lo creían. Pero no les reconocemos ninguna autoridad superior a la Biblia misma, según ellos mismos nos enseñaron. Este movimeinto parece responder a la autoridad que para nosotros es suficiente, y más que suficiente solamente, suprema sobre todas las demás. Pero, por el otro lado, tenemos una como voz interior que se rebela contra la lectura bíblica de las CEBs. Creo que debemos entender esta voz como la voz del sentido común y creo que debemos criticarlo en nombre de la Palabra de Dios. A eso dedico el resto de estas reflexiones.

¿Sentido común o voz de Dios?

Entre los bautistas hemos universalmente subrayado que la autoridad máxima y suficiente de nuestra fe y de nuestra práctica es la Biblia. Frecuentemente, esto viene a significar una interpretación bíblica que es popular únicamente en un sentido anti-intelectualista. Es decir, se supone que la Biblia da su mensaje al lector creyente de una manera directa. No requiere del lector conocimientos especializados en idiomas antiguos, arqueología, géneros literarios u otras disciplinas que la ciencia de la exégesis bíblica ha cultivado. También significa un rechazo de la relatividad histórica que la exégesis moderna ha estudiado ampliamente. Pero en el contexto de la lectura popular latinoamericana significa ante todo un rechazo de las ciencias sociales como mediación para entender la Biblia.

Ahora bien, el movimiento popular en América Latina no es ni puede ser anti-intelectual. El sentido común de cualquier época es la forma en que las clases dominantes ven la realidad. Los oprimidos necesitan una ciencia que penetre por detrás de las vulgaridades del sentido común para dejar ver los mecanismos que sostienen y reproducen esa realidad que el sentido común da por un hecho "natural". Los ejemplos son fáciles de enlistar. El sentido común sabe que existen grupos de personas que tienen diferentes ingresos y que algunos pocos viven más o menos holgadamente según sus ingresos. Esto parece un hecho natural que no requiere explicación y que, si no vamos a golpearnos contra la objetividad de lo real, es preciso aceptar. Pero el pueblo no se resigna a aceptar esto simplemente como algo dado. Busca explicar cómo se originó esta situación y cómo se reproduce. Entonces se

foma un pensamiento "científico" con la categoría de "clases sociales". Otro ejemplo es el dinero, que para el sentido común es un hecho de la vida social que no requiere explicación. El pueblo pobre no se resigna a aceptar que el que tiene dinero coma y el que no tiene pase hambre. Otra vez se pregunta de dónde surgió el dinero, cómo es que hay dinero, y qué tal sería una sociedad sin dinero.

Si esto es una descripción correcta de la forma en que se produce el conocimiento, la autoridad de la Biblia no puede pasar por el filtro del sentido común que introyecta en el pobre la forma de "ver" que tiene el rico. Entonces hace falta una ciencia exegética que proceda de los pobres. Solamente así se verá lo que la Biblia realmente quiere decir con palabras como pecado, salvación, justicia, misericordia, etc. Si volvemos ahora a la conjunción inicial vemos que la suficiencia de la Biblia y el lugar privilegiado de los pobres tomados juntos exigen una nueva ciencia exegética. Y no puede ser que los eruditos bíblicos sean las personas para crearla porque la Biblia misma insiste que Dios ha querido revelar sus misterios a los pobres. Nuestra experiencia en América Latina confirma este privilegio hermenéutico de los pobres.

Cuando se consagra el sentido común en la lectura bíblica el resultado es lo que conocemos como fundamentalismo. El fundamentalista cree que está leyendo literalmente la Biblia cuando lo que realmente hace es aceptar los conceptos dominantes como evidentes realidades que no necesitan explicitación. Ya sabemos lo que es pecado antes de ir a la Biblia y cuando encontramos la palabra allí sabemos a qué se refiere. De este modo el "mundo" dicta el sentido de la Biblia, y la Biblia nunca puede decir una palabra "nueva", es decir, distinta del sentido común. El mundo intelectual dominante atrapa la Palabra de Dios. Es algo así como lo que Pablo decía que la injusticia "aprisiona la verdad" (Rm. 1. 18).

Un problema más grave aún con el fundamentalismo es que la "verdad" de la Biblia, que no es más que otro disfraz del sentido común de nuestro mundo, viene ahora revestido de la autoridad de Dios y en su nombre la vida de las personas pasa a un segundo plano. Viene a ser cierto el dicho de nuestro Señor que nuevamente el hombre es hecho para el sábado y no el sábado para el hombre como Dios lo quiere (Mr. 2. 27). El Dios del sentido común prefiere que el mundo quede intacto aunque tengan que sacrificarse las personas para mantenerlo. No hay más lugar para hombres como Job que cuestionan la teología recibida en nombre de la vida de las personas que, con sus entrañas saben que vivir tiene que ser la voluntad de Dios.

Otro problema que mina el terreno de encuentro entre los pobres en América Latina y los "evangélicos" es el milenarismo en la lectura bíblica. Es el milenarismo un caso particular del sentido común. El milenarista cree que Jesús predicó el Reino de Dios, como tiene que creerlo cualquier lector atento de los evangelios. Pero cree que el

Reino de Dios será una sociedad perfecta que solamente será realidad cuando Cristo venga. Hasta aquí no parece haber problemas; mucho en los evangelios y el Apocalipsis parece entenderse bien así. Pero el corolario para el milenerista es que cualquier esfuerzo humano por buscar una sociedad más justa es no solamente un esfuerzo errado sino una obra del Anti-Cristo que pretende realizar lo que solamente el Cristo puede lograr. Aquel que sueña con un mundo mejor en vez de ser un compañero para el cristiano que tiene fe en el Reino de Dios porque Cristo se lo ha prometido se vuelve un demonio tentador que busca usurpar el lugar que pertenece a Cristo. El "verdadero" cristiano espera pacientemente hasta que Cristo venga.

En la medida en que los bautistas representamos esta postura, y todos sabemos que hay muchos bautistas que así entienden su fe, el movimiento popular no encontrará con nosotros buenas nuevas. Estaremos demasiado preocupados con asegurar que nuestra verdad salga de la lectura bíblica que no confiaremos la Biblia a los pobres, a pesar de nuestra confesión bautista de la suficiencia de la Biblia como regla de fe y práctica y a pesar del privilegio que la Biblia misma les reconoce a los pobres.

En resumen, nuestra tradición bautista tiene un valor inmenso con su insistencia en la suficiencia de la Biblia como principio de autoridad para la comunidad cristiana. El peligro consiste en olvidar que es un principio crítico que supera cualquier posición supuestamente lograda, sea ésta la de la Convención Bautista o la Junta de Misiones. Lo que los pobres nos están diciendo es que supera también el opresor introyectado que es nuestro sentido común.

Nosotros los bautistas tenemos una experiencia histórica de luchas contra el clericalismo y contra la religión que se ampara en el poder del Estado. Esto no ha perdido su validez en América Latina. Es un testimonio evangélico que podemos y debemos mantener dentro del movimiento popular. La suficiencia de la Biblia es una manera de afirmarlo que debemos mantener. Nos protege contra el tipo de problemas que los creyentes populares tienen cuando el Papa o un Arzobispo imponen límites a lo que se puede creer o hacer como cristianos.

Por el otro lado también el movimiento popular nos puede decir algo básico a nosotros los bautistas. La lección se puede expresar como la necesidad de tener confianza en el Espíritu Santo que se mueve donde quiere pero que ha sido prometido con preferencia a los pobres. Allí entre los pobres Dios ha prometido revelar sus misterios. Y es un pecado ponerle barreras al Espíritu Santo.

LA PRACTICA TEOLOGICA DE LOS BAUTISTAS EN BRASIL

Israel Belo de Azevedo

Como no soy teólogo sino tan sólo un aprendiz de historiador, ofreceré aquello que juzgo es un retrato muy reducido de la práctica teológica de los bautistas brasileños. [1] Aduzco desde el principio que el ángulo de mi máquina fotográfica, equipada con una lente empañada y rota, excluye el pensamiento bautista marginal. Esta toma pretende captar lo mayoritario en aquello que tiene de hegemónico, debiendo quedar para otra ocasión lo minoritario en aquello que tiene de renovación. En todo caso, esta distinción, por sí sola, muestra la existencia de un cierto "pluralismo" (confieso que no preciso por qué entrecomillé el último sustantivo).

DE LAS DIFICULTADES DE UNA DESCRIPCION

El intentar comprender la práctica teológica bautista, me deparó muchas dificultades:

- Tomo la expresión "práctica teológica" en un sentido muy simple, entendiéndola en referencia tanto al contenido como a la forma de pensar bautista. En este caso específico, sería indispensable una investigación profunda para captar este pensamiento, no en los libros de teología sino en el horizonte de elaboración y, principalmente, de recepción de las ideas.

1) Este texto surgió de una ponencia que hice en Sao Paulo, en el Congreso Brasileño de Teología promovido por la Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos, en setiembre de 1983.

•soy bautista, porque soy y también porque fui (para usar la expresión del pos-teólogo Rubem Alves). Por serlo, y gustar de serlo, mi "análisis" es mucho más "cordial" que "cerebral".

•no existen estudios sobre la práctica de los bautistas brasileños, víctimas de un prejuicio de la academia ateniense (que ignora lo religioso) y de un prejuicio de la academia romana (que prefiere lo exótico). (Es posible que este prejuicio de la academia romana tenga su origen en que la mayoría de sus "inmortales" son o provienen de aquellos segmentos denominacionales que tuvieron una mayor instrucción. Puede ser también que, como estos estudios han sido exilados (del interior) de algunos protestantes expulsados de sus ciudades, la ausencia de trabajos sobre los bautistas esté determinada por la no militancia académica de los intelectuales ex-bautistas, los cuales son también poco numerosos).

•tengo aún, lo confieso, el temor de que no se comprenda que el cambio deseado debe partir de una crítica de lo no-deseado. La sola crítica (dura o suave) vale poco, pero su importancia es fundamental, es decir, es fundadora del necesario cambio.

¿Qué viene a ser la teología en una perspectiva Bautista?

En una perspectiva bautista mayoritaria, la teología debe tener como meta explicar el *depositum fidei* ya dado.[2] Este depósito es el Nuevo Testamento, que contiene él mismo una elaboración teológica.[3] De este modo, toda la teología es una teología bíblica, una especie de paráfrasis alargada del texto sagrado, con mucho *esclarecimiento* y ninguna contextualización.

El presupuesto básico es que no existe una teología bautista *brasileña*. La teología no tiene patria. Es supra-nacional. Tampoco existe una fe brasileña, una himnología brasileña, una evangelización brasileña, una ética brasileña o una iglesia brasileña.

Estos presupuestos (y otros ligados a ellos) otorgan a la teología bautista mayoritaria un triple carácter:

•es una teología de la repetición.

Esto es: hacer teología es reproducir conceptos dados, intrínsecamente inmutables. La originalidad reside en la forma de esta reproduc-

2) Cf. Leonardo Boff, *Igreja: carisma e poder.* Petrópolis, Edit. Vozes, 1981, pág. 31.
3) Es curioso que el Antiguo Testamento, tan utilizado en la escogencia de los nombres de los hijos de padres protestantes (en oposición a los católicos María, José, Juan, ¿del Nuevo Testamento?), tan leído y por lo mismo tan empleado, sólo sea usado teológicamente para reforzar lo que viene en el Nuevo, no cabiéndole fuerza propia.

ción y en la mejor explicitación fiel de este re-trato. En otras palabras, hacer teología es sistematizar y poner en orden lo que ya está bien elaborado en la revelación neo-testamentaria. Estamos frente a la exaltación del papel carbón, consumido en los manuales, en los púlpitos, en las formulaciones comunes y en las discusiones.

• es una teología de la utilidad.

Esto es: hacer teología es suministrar datos para que la iglesia se multiplique numéricamente. No se puede comprender la teología bautista, el arte bautista, la convivencia bautista, sin que se perciba el eje que les da significado: el "id" jesuánico transformado en imperativo de crecimiento de la congregación. Sólo sirve la producción del espíritu que contribuye al crecimiento. Estamos frente a la exaltación del número visto como parámetro de cualquier práctica.

• es una teología de la contemplación.

Esto es: hacer teología es captar las realidades supra-humanas. Como el novelista,[4] el teólogo debe preguntar: sobre esta situación, ¿qué diría Dios? No existe una *teología* (un discurso del hombre sobre la relación hombre-Dios-hombre), sino una *teolalia* (un discurso de Dios sobre sí mismo), como si Dios fuese teólogo, como si el Espíritu soplase siempre el mismo hálito, como si Jesús nos amase siempre con la misma forma de gracia. Estamos frente a la exaltación del ídolo, en una especie de arquitectura del ser de Dios a semejanza de nuestras preocupaciones.

¿A qué viene esta teología?

¿Cuáles son las fuentes de esta teología? Nuevamente, nos encontramos más en el campo de la "opinión-logía" que en el de la descripción fundada. Nos falta material.

Esta producción teológica bautista brasileña debe venir, básicamente, de cuatro corrientes importadas y "nacionalizadas" a lo largo de estos cien años de labor. Ellas pueden ser:

• ***El liberalismo.*** Entiéndase tal expresión no en la acepción estricta de la economía política (que lo concibe como el juego del libre mercado auto-regulador) ni en el sentido popular bautista (que lo entiende como una visión teológica que niega los fundamentos de la fe cristiana), sino tan sólo en la perspectiva de una afirmación de la libertad individual de conciencia y de religión. Hasta los años treinta, nuestros pensadores se servirán del liberalismo para legitimar su presencia en medio de una sociedad católica.[5] Este concepto forma parte de la

4) Nos referimos a Charles M. Sheldon de: *Em seus passos, que faria Jesus.*
5) Véase: Israel Belo de Azevedo, *La palabra marcada: um estudo sobre a teologia política dos batistas brasileiros segundo O Jornal Batista, de 1901 a 1964.* Rio de Janeiro, mimeo, 1983, 376 págs.

génesis y del desarrollo bautista en el Brasil y es muy querido a sus intelectuales, especialmente los misioneros estadounidenses, primeros labradores de la floresta de la conciencia virgen del verdadero evangelio.

•*El laicismo.* Este principio (liberal) del individualismo no sólo reforzó la necesidad de la decisión personal en material de religión, sino que contribuyó a reforzar la práctica de una actitud de distanciamiento entre Iglesia y Estado, comunidad religiosa y mundo secular, individuo cristiano y cultura no-cristiana, fe y política.

•*El pietismo.* Largamente gestado en Europa y en los Estados Unidos, el principio (casi "iluminista") de la dinámica de la relación con Dios de modo directo, llegó al Brasil apenas como una ética. Por esto, no se lo encuentra en los libros de teología, pero sí en los de ética (poco) y en los de ficción (mucho), donde las historias siguen siempre el prototipo de las parábolas del hijo pródigo.

•*El landmarkismo.* Más importante, con todo, debe ser la concepción de que una iglesia bautista, es completamente iglesia y depositaria única de las verdades del Nuevo Testamento.

El resultado es una teología:

•a-crítica, en cuanto es incapaz de reflexionar sobre sí misma y de elaborar un metalenguaje necesario a su auto-superación y desarrollo;

• anti-histórica, en cuanto pretendienta de una no referencia a lo político y, de esta forma, dueña de una inexistencia, imposible e innecesaria neutralidad frente a los urgentes problemas del hombre;

• anti-moderna, en cuanto es trazada con categorías ininteligibles para Atenas, mereciendo por ello el epíteto de contra-cultural (en el sentido de Niebuhr y no de Roszak);

•anti-católica, en cuanto temerosa de cualquier formulación que huela a catolicismo, en una especie de contribución brasileña generada por la naturaleza del diálogo interconfesional aquí (no) emprendido y por la necesidad de crecimiento a costa de la negación de la "cristiandad" del otro.

Si estas son características que algunos pueden tachar de negativas, hay valores que pueden ser destacados, entre ellos:

•*inteligibilidad.* Por su lenguaje y por los medios que utiliza, la teología bautista elaborada en los compendios, en las cátedras, en los púlpitos y en la prensa periódica, tiene la condición de la comunicabilidad. El discurso teológico bautista brasileño no tiene nada de rebuscado: cualquier letrado lo lee;

•*pluralismo.* Pese a que esta comunicabilidad permite una increíble cohesión teológica, existe el espacio para un discurso marginal. Los bautistas no tienen credo y prácticamente no tienen confesiones (o declaraciones) de fe. No tienen tampoco conferencias (sínodos,

colegiados, etc.) que decidan lo que es y lo que no es. La teología bautista se funda en principios y no en formulaciones. La práctica se basa en la congregación que le confiere valor, y (casi) punto.

•*congregacionalidad.* La práctica bautista es muy congregacional. Si hay presiones, ellas están próximas: vienen de la comunidad local. Esta congregacionalidad es madre de la inteligibilidad y del pluralismo y es hija de uno de esos principios que fundan su visión.

¿Cómo se mantiene esta cohesión teológica?

Esta misma congregacionalidad que instaura el pluralismo da cuenta de la cohesión. El público bautista (y es importante reparar en él, y no sólo en las formulaciones) tiene una visión teológica prácticamente monolítica, quedando la marginalidad para algunos pensadores y creyentes "comunes" (como si hubiese creyentes no-comunes . . .).

Estos factores de conservación pueden ser enumerados, del menos al más importante, en el siguiente orden:

•las confesiones (o declaraciones) de fe. Nadie se engañe: ellas existen, pero nadie (perdón por la necesaria hipérbole) las lee. (Por lo tanto, tienen importancia menor).

•el arte (poesía, ficción y música). Los bautistas tienen su arte en función de sus fines litúrgicos: la devoción y la proclamación. La poesía oral (hasta hace poco tiempo obligatoria en cualquier orden del culto) y la música (especialmente la congregacional) están basadas en paradigmas más o menos rígidos, formando un contenido bastante monolítico. La ficción,[6] es producida en el Brasil quizá sólo entre los bautistas y cuenta con una elevada (cuantitativamente) relación de títulos, algunos multi-editados.

•las publicaciones, especialmente las periódicas. Si bien en cuanto a la producción libresca encontré adhesiones menores, las revistas son muy leídas, llegando una de ellas a más de docientos mil ejemplares por edición. Existe también un periódico, de pequeña circulación numérica pero de gran penetración entre sus lectores, que lo ven como palabra confiable.[7]

•los concilios examinadores, que deciden la ordenación o no de un candidato al ministerio. El (ex o aún) seminarista sabe que si fuese examinado, como es el caso más corriente. tendrá que formular los conceptos ya emitidos por determinados teólogos (Taylor, Langston,

6) Analizada por Elter Dias Maciel, *A ficçao batista*. Rio de Janeiro, ISER, 1983.
7) A este período nacional se suman muchos periódicos estatales que, aunque irregulares y más noticiosos, tienen contenido propio e influencia propia.

Hobbs, Tribble e Dargan). Nadie lo dice, pero es de allí que debe obtener *su* teología.

• la práctica religiosa dominical, en tanto es la mayor responsable por esta cohesión. El púlpito (que aguarda por un análisis de su contenido), la enseñanza de la escuela dominical, el culto en sí mismo y el diálogo informal [8] dan a la teología que los creyentes bautistas tienen, de manera muy semejante a los intelectuales hegemónicos, este carácter de roca.

Sí, ¿y de ahí?

Si se quiere una teología bautista que, sin olvidar los elementos de la fe necesarios para la construcción del edificio mental del que cree, sea al mismo tiempo brasileña, en el sentido de producida en cuanto respuesta brasileña a preguntas brasileñas, es preciso considerar:

• los teólogos que aspiran a esta utopía deben abandonar su ingenuidad preconceptual de *lanzar* teología al pueblo [9] y, por el contrario, kenóticamente, hacerla *con* el pueblo.

• los teólogos que quieren generar este cambio deben superar la impaciencia de –lanzando teología al pueblo– esperar transformaciones inmediatas, pues con este discurso apocalíptico se convierten en agentes de la reacción de prohibir cualquier renovación.

• los teólogos que considerarn necesaria esta renovación deben, positivamente, trabajar dentro de parámetros aceptados comunitariamente (sin violentar a la comunidad) para que aceptados ellos, los teólogos, puedan co-trabajar por aquello que juzgan válido. Pues, es gracias a la congregacionalidad de los bautistas que son posibles los cambios para aquellos que los promueven sin prisa.

• los teólogos que, portadores del sueño y no presas de la pesadilla, pretenden una teología bautista brasileña crítica, histórica, moderna y libre (del miedo), deben nutrir su palabra y su acción de una investigación multifacética: de la palabra de Dios; de la palabra de los hombres de ayer y del rostro del hombre de hoy, sean sus inquietudes (que, por definición, deben ser también las de los teólogos) surgidas en el silencio de la iglesia o en el barullo de la plaza.

• los teólogos que tienen fe deben despojarse de su omnipotencia (porque ni ellos ni la teología tienen la menor relevancia) y, entonces, en vez de interpretar la relación hombre-Dios-hombre, han de abocarse a transformarla: he aquí lo que importa para el Reino de Dios.

8) No vemos en la radio ni en la televisión ningún interés en la formación teológica de los creyentes, ya que sus programas se destinan exclusivamente a la proclamación y, a menudo, a avisos religiosos internos.
9) Rigores a parte, "pueblo" designa aquí el conjunto de miembros de la iglesia.

HACIA UNA TEOLOGIA DE LA PAZ: ANOTACIONES HERMENEUTICAS CRITICAS SOBRE LIBERACION Y PAZ

Luis N. Rivera Pagán [1]

Y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se adiestrarán más para la guerra (Isaías 4:4)

La nueva hermenéutica latinoamericana

La teología latinoamericana contemporánea ha hecho un aporte significativo y fundamental a la hermenéutica bíblica al recalcar, como eje interpretativo fundamental, el origen popular de la Biblia. Ha enmarcado las escrituras sagradas judeo-cristianas en las experiencias históricas matrices de Israel, sus sufrimientos como pueblo pobre y oprimido, ubicado en el paso de ejércitos de poderosas naciones.

El Antiguo Testamento se concibe como el relato de las servidumbres y gestas emancipadoras de Israel. No puede entenderse aparte de la polaridad opresión-liberación como factor constante en la historia de la nación hebrea.[2] La primera confesión de fe israelita es, al mismo tiempo, el relato de su liberación por Dios de la esclavitud egipcia.

> Un arameo errante a punto de perecer fue mi padre, el cual descendió a Egipto . . . y los egipcios nos maltrataron y nos afligieron, y pusieron sobre nosotros dura servidumbre. Y clamamos a Jehová el Dios de nuestros padres; y Jehová oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión; y Jehová nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido . . . y nos dio esta tierra, tierra que fluye leche y mil (Deuteronomio 26:5-9).[3]

1) Profesor de la Universidad de Puerto Rico y conferenciante del Seminario Evangélico de Puerto Rico. Vicepresidente internacional de la Conferencia Cristiana por la Paz.
2) Hugo Assmann, *Opresión-liberación: Desafío a los cristianos* (Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1971).
3) Las citas bíblicas proceden de la traducción española Reina-Valera, según revisión de 1960.

El Nuevo Testamento, por su parte, proviene, de acuerdo a esta corriente exegética, de un pueblo colonizado por la fuerza de las armas romanas, empobrecido por los tributos y sojuzgado espiritualmente por sus autoridades religiosas. De aquí la gran cantidad de pobres, de enfermedades típicas de la miseria (como la lepra), y de prostitutas. Son muchas las evidencias de precariedad social que se encuentran en los Evangelios.[4]

La reinterpretación de la Biblia que hace la nueva teología latinoamericana, situándola en el contexto de las luchas y esperanzas de los pobres y sometidos de hoy, no implica la transubstanción de su estructura original de significado.[5] No conlleva, como temen algunas autoridades eclesiásticas, el intercambio arbitrario de temas políticos por religiosos.[6] Más bien, se trata de la recuperación de la memoria rebelde que subyace en los textos bíblicos.

Fue el marxista alemán Ernst Bloch quien, en una excelente crítica a la hermenéutica individualista de Rudolf Bultmann, insistió en que se capta adecuadamente el significado prístino y original de la Biblia sólo al percibírsele en el horizonte social del antagonismo entre opresores y oprimidos, dominadores y dominados, expresado de muy diversas maneras en los textos bíblicos.[7] Esta intuición exegética, sin embargo, quedó sin desarrollar hasta que la retomó la teología latinoamericana y la aplicó globalmente a los textos bíblicos, forjando una auténtica revolución hermenéutica.

No cabe duda que esta interpretación histórico-social, que sitúa el texto bíblico, con sus sagas y narraciones, confesiones e himnos, en

4) Raúl Vidales, "El mundo socio-económico y político de Jesús", *Desde la tradición de los pobres* (México: Centro de Reflexión Teológica, 1978), págs. 61-114.
5) Los pobres y la pobreza han sido motivo de rica y provocadora reflexión por parte de la teología latinoamericana actual. Ejemplos destacados son: Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia: Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander, Editorial Sal Terrae, 1981); Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982); Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo: El caminar de la iglesia con los oprimidos* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1981); y, Tomás Hanks, *Opresión, pobreza y liberación: Reflexiones bíblicas* (Miami: Editorial Caribe, 1982). Sobre el significado de esta reflexión para el desarrollo de una nueva sensibilidad teológica, Luis Rivera, "Christliche Neu orientierung in Lateinamerika und in der Karibik", *Standpunkt –Evangelische Monatschrift*, Juli 1982, págs. 190-191.
6) Véase la "Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación", firmada por el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación, y el arzobispo Alberto Bovone, su secretario, publicada por *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, el 9 de septiembre de 1984. Luis N. Rivera Pagán, "Las instrucciones del Vaticano sobre la teología latinoamericana de la liberación", *Revista Pasos* Departamento Ecuménico de Investigaciones; segunda época, No. 9, enero de 1987, Costa Rica, págs. 10-17.
7) *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968).

correlación con la historia del pueblo, sus opresiones y liberaciones, es una contribución excepcional a la hermenéutica bíblica universal.[8]

Este aporte definitivo ha sido documentado y analizado por varios autores, entre los cuales se destaca el bautista puertorriqueño Samuel Silva Gotay en su utilísima obra *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina.*[9] Silva Gotay analiza cuidadosamente el origen de la teología latinoamericana de liberación y reproduce el consenso que muchos de sus autores alcanzan sobre hermenéutica y exégesis bíblica.

En mi opinión, esta hermenéutica bíblica latinoamericana puede ser de provecho en lo que nos interesa en este ensayo: precisar las visiones que sobre la paz se encuentran en la Biblia y sus implicaciones teológicas para el dilema de la nueva tecnología nuclear de guerra y destrucción. Para lograrlo, sin embargo, debemos hacer algunas anotaciones críticas a la exégesis latinoamericana. Usaremos la obra de Silva Gotay como interlocutor predilecto en este diálogo crítico.

Primer apunte crítico: historización o liberación

Se ha puesto demasiado énfasis, por algunos teólogos latinoamericanos, en la historización de la hermenéutica, insistiéndose en una supuesta recuperación de la primacía de la historia como el ámbito significante particular y propio de la Biblia. Silva Gotay ha escrito:

> La respuesta de los teólogos latinoamericanos es que la salvación en la religión bíblica . . . se da en la única historia que existe y no en el "más allá" de la teología de la influencia platónica; que la salvación es un proceso histórico que se da en la historia real, material y objetiva . . .[10]

No basta, empero, con insistir en el carácter plenamente histórico de los eventos soteriológicos de la Biblia. Esto también podría decirse de Herodoto y Tucídides, quienes, en el siglo V A.C., inician la historiografía occidental. La preocupación por la historia no es peculiar ni exclusiva a los textos bíblicos.

Lo particular y excepcional de las escrituras judeo-cristianas, en comparación con obras semejantes de la antiguedad, estriba en su énfasis sobre las servidumbres del pueblo y sus esperanzas de liberación. Al relatar los hechos de los monarcas y sus dinastías, la narración no

8) Véase, por ejemplo, la influencia de la exégesis latinoamericana en la colección de ensayos hermenéuticos norteamericanos, editada por Norman K. Gottwald, *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983).

9) Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981).

10) *Ibid.*, pág. 97.

reproduce la estereotipada glorificación de las proezas y hazañas de los reyes que generalmente se encuentra en las escrituras egipcias, persas y caldeas paralelas. También los escritos de Herodoto y Tucídides proceden del sentimiento de superioridad y exclusividad de los griegos frente a los "bárbaros". Por el contrario, en la historiografía bíblica el acento se torna autocrítico y condenatorio. Se censura el carácter opresor de los príncipes del pueblo y de la corte real, causa, finalmente, de la ruina de la nación.

Ejemplo dramático, entre muchos otros, lo constituye el vigésimo-segundo capítulo de Ezequiel, el cual transcribe una violenta diatriba del profeta contra la corte, los terratenientes, los sacerdotes y los profetas al servicio de los primeros.

> He aquí que los príncipes de Israel, cada uno según su poder se esfuerza en derramar sangre. Al padre y a la madre despreciaron; al extranjero trataron con violencia; al huérfano y a la viuda despojaron . . . Hay conjuración de sus profetas en medio de ella (la tierra), como león rugiente que arrebata la presa; devoraron sus almas, tomaron hacienda y honra, multiplicaron su vida en medio de ella. Sus sacerdotes violaron mi ley, y contaminaron mis santuarios. Sus príncipIes en medio de ella son como lobos que arrebatan presa, derramando sangre para destruir las almas, para obtener ganancias injustas . . . El pueblo de la tierra (terratenientes) usaba de opresión y cometía robo, al afligido y menesteroso hacía violencia, y al extranjero oprimía sin derechos. (Ezequiel 22: 6,7,25-27,29).

Este texto es típico de la perspectiva bíblica dominante sobre la historia. No se trata aquí de señalar el carácter histórico de la Biblia. Ese énfasis padece de excesiva reacción al espiritualismo de la soteriología clásica. El pasaje de Ezequiel recalca más bien el carácter conflictivo y pleno de profundos antagonismos de esa historia. Existe un pueblo pobre, oprimido por los poderosos de la tierra, que gime y clama a Dios por su liberación y ansía un futuro diferente.

Esta polaridad opresión y liberación se expresa en símbolos profético-utópicos: la tierra que fluye leche y miel, la montaña de Dios, los nuevos cielos y la nueva tierra, el reino de Dios. Es la historia de los sin historia, de un pueblo explotado que clama por, y sueña con, la libertad. En esto estriba la particularidad definitoria de la Biblia: surge del reverso de la historia, de los "derrotados".

Segundo apunte crítico: Platón y el helenismo

El aporte hermenéutico latinoamericano se ha viciado por un marcado anti-helenismo, y, especialmente, por su crítica a Platón. Este último se convierte en nuevo Lucifer que supuestamente introduce en Occidente maneras de pensar "abstractas", "especulativas", "idealistas", "metafísicas", "espiritualistas", y "ahistóricas". La helenización del pensamiento cristiano es, de acuerdo con esta visión histó-

rica, el pecado original teológico de los Padres de la Iglesia. Esto, alegadamente, ha llevado a una confusión entre "naturaleza" e "historia", a una "deshistorización" de la teología y a la "dogmatización" de la fe cristiana. Afirma, por ejemplo, Silva Gotay:

> Cuando Constantino convierte la fe cristiana en una ideología de legitimación del poder imperial y de las clases dominantes, para que ésta los sacralice . . . ya había sido minada ideológicamente por el "espiritualismo". . . helenista – de raigambre platónica.[11]

Con este tipo de análisis, tan común en la teología latinoamericana contemporánea,[12] se cometen, en mi opinión, varios errores de mucha monta:

a) Se pierde de vista la enorme riqueza y variedad del pensamiento helénico y la cultura griega. Sus aportes y contribuciones a la historia de la literatura, filosofía, arte, política, ciencia e, incluso educación física, son extraordinarios y no pueden reducirse al lecho de Procusto de una interpretación mezquina del platonismo tardío. Por algo los pensadores del Renacimiento se plantearon, como proyecto histórico renovador, el diálogo con la cultura griega clásica. La imagen que de la exepcional creatividad literaria y científica griega de los siglos V y IV A.C. se encuentra a veces en la teología latinoamericana de liberación no pasa de ser una pésima caricatura.

José Porfirio Miranda, refleja este recelo ante la cultura y el pensamiento helénicos. "La cuestión de deshelenización del cristianismo . . . tiene mucho mayor hondura que cuanto creen los escolásticos . . . La filosofía griega nació para neutralizar la realidad y evitar que nos inquiete; reducirla a un cosmos en que todo está bien". Esta descripción es incapaz de explicar la inquietud que durante más de dos milenios ha provocado la filosofía griega. Es cierto que la filosofía griega intenta entender la realidad como *cosmos*, regido por la razón, *lógos*, no como un *caos*, ilógico. Pero, ¿por qué llevaría esto a "neutralizarla" pretendiendo que todo "está bien"? En Platón, por el contrario, prevalece una visión pesimista, no ilusa, del devenir histórico.

b) Se confunde a Platón con el platonismo tardío helenístico. De las obras y cartas de Platón podemos captar el carácter político primario de su obra.[13] El gobierno de la polis era problema principalísimo para el gran filósofo ateniense, como, en general, lo era para los jóvenes aristócratas de su ciudad. La pedagogía socrática, sistematizada dialécticamente en la Academia y los diálogos, no se dirige exclusiva ni primariamente a la purificación del alma individual, sino a la reconstrucción social y política de Atenas.

11) *Ibid.*, pág. 76.
12) José Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972), págs. 15, 19.
13) Véase la carta séptima de Platón. Sobre el carácter político de la intencionalidad filosófica de Platón, es útil el libro de Paul Friedländer, *Platon: An Introduction* (New York: Harper, 1958), págs. 3-31.

Hay en Platón una profunda intencionalidad política.[14] Esto se revela principal, pero no exclusivamente, en sus obras explícitamente políticas como *Las Leyes* y *La república*, esta última la más extensa y, quizás más importante de sus diálogos. Es cierto que el concepto clave de tal escrito, la justicia, se examina desde una perspectiva dual: la política –referente al orden social adecuado– y la psicológica –el alma armoniosa. Pero, es significativo que la obra se llama "la república", no "el alma", lo cual refleja el predominio de las consideraciones políticas sobre las psíquicas. La política es el polo primario del pensamiento analógico. La obra comienza y concluye con el problema de la sociedad ideal y su gobierno.[15]

Fue el platonismo posterior a la disolución de la ciudad estado griega, de la polis, el que transforma la *paideia* platónica, la despolitiza y hace de su metafísica idealista y su psicología rememorativa las claves hermenéuticas exclusivas del pensamiento del maestro. La metafísica se convierte en refugio de la impotencia política. Es, como afirma Jaeger, "un Platón visto por los ojos de Plotino".[16] Esta evolución espiritualista del platonismo no justifica la interpretación mutilada y parcial que de Platón hace buena parte de la teología latinoamericana actual.[17]

c) Es pertinente, frente a tal interpretación de Platón, señalar que *La república* diseña un esquema revolucionario utópico acerca del mejor orden social posible, incluyendo una fuerte crítica a la discriminación contra la mujer, la abolición de la propiedad privada (al menos para las clases gobernantes), la eliminación de la familia y de las guerras de conquista. Pocas obras, en la historia del pensamiento occidental, son tan provocadoramente subversivas.

Es Aristóteles, discípulo de Platón, quien asume, en su obra *La política*, la defensa de las instituciones clásicas de la polis –la esclavitud, la inferiorización de la mujer, la propiedad privada, la licitud de las guerras contra los "bárbaros"– protegiéndolas de las innovaciones propuestas por su maestro.

14) Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), págs. 458-466; 999-1014.
15) Friedländer, *Platon*, págs. 9s: "*La república y Las Leyes* sobrepasan, en tamaño, cualquier otra obra de Platón. Una revisión de la totalidad de sus escritos debe ubicar *La república* en el centro de su entera producción literaria. De hecho, sería legítimo considerar la mayoría de los diálogos anteriores como preparación directa para *La república*. La estructura interna de *La república*, a su vez, se determina por la tesis de que los verdaderos gobernantes y los verdaderos filósofos deben ser idénticos".
16) *Ibid.*, pág. 458.
17) Es cierto que, en obras como *El banquete*, Platón desarrolla una teoría de la jerarquía del ser (lo verdadero/bello/bueno), por medio de afirmaciones muy utilizables por el idealismo posterior ("La belleza eterna, increada e imperecible. . . que no tiene nada de corporal"). Esta subordinación del cuerpo al espíritu, no conlleva, sin embargo, su negación ascética. De otro modo, no se explicaría el carácter festivo, *erótico*, de *El banquete*.

Todo movimiento revolucionario y utópico posterior se nutre de *La república,* retomando sus temas y reflexionando por los senderos abiertos por Platón, incluso en asuntos como la división de clases, en que intenta superarlos.[18] Todo reformismo, que trata de evitar los excesos revolucionarios, apela a *La política* aristotélica.

Más justa a la politicidad del pensamiento platónico es la apreciación que del gran filósofo helénico hace Werner Jaeger:

> La política era para el hombre cuyas obras fundamentales son *la República* y *Las Leyes* no sólo el contenido de ciertas etapas de su vida . . . sino el fundamento mismo de toda su existencia cultural. Era el objeto de su pensamiento que incluía y abarcaba a todo lo demás . . . Para Platón, el saber, *gnosis,* no es una mera contemplación desligada de la vida, sino que se convierte en *techné,* arte, y en *frónesis,* reflexión sobre el verdadero camino, la decisión certera, la verdadera meta, los bienes reales.[19]

Silva Gotay, Miranda y otros teólogos latinoamericanos fallan al no explicar razonablemente el surgimiento de la unión conceptual entre el platonismo helenístico y el cristinianismo. Al frustrarse los intentos de renovar la sociedad estableciendo un estado regido filosóficamente, en aras exclusiva de la virtud y la sabiduría, el platonismo no queda desbancado. Permanece como refugio su doctrina del alma. Tal como ésta se desarrolla en *Menón, Fedón* y *La república* —inmortal, verdadero sujeto del bien y la verdad, substancia inmutable que representa la máxima interioridad y transcendencia— el alma, despojada de la necesidad de reformar la polis y la realidad material, busca en el mundo de las Ideas y Formas su eterna salvación. De aquí que sea la *psiché,* y no la *polis,* la doctrina de la inmortalidad del alma y no la transformación social, lo que permaneció como legado imperecedero del platonismo.

El platonismo, como filosofía de la doctrina del alma que busca la verdad y el bien eternos, puede maridarse con el cristianismo patrístico porque este a su vez ha visto frustrarse la esperanza del pronto retorno de Jesucristo y la transformación terrenal y global que implicaría.[20] El *eschaton* se posterga indefinidamente, el mileniarismo se reprime y el cristianismo se transforma en religión de salvación del alma más allá de la historia, *post mortem.* Permenece la doctrina de la resurrección del cuepo y sus implicaciones para la reconstitución de una nueva Jerusalén. Pero palidece en centralidad y énfasis ante la inmortalidad del alma.

18) Esto me parece evidente en las utopías renacentistas, como *Utopía* de Tomás Moro y *La ciudad del sol,* de Tommaso Campanella, y en la marxista, del siglo diecinueve.
19) *Op. cit.,* págs. 464-999.
20) La expectación del inminente retorno del Resucitado se expresa en múltiples pasajes del Nuevo Testamento entre ellos Marcos 13:30 (y sus paralelos sinópticos: Mateo 24: 34 y Lucas 21: 32), Juan 21: 22, Filipenses 4: 5, I Tesalonicenses 4: 13-18, Santiago 5: 8 y Apocalipsis 22: 6-7, 12 y 20. La postergación indefinida de tal evento sentó las bases para importantes reajustes teóricos del cristianismo, entre ellos, su conversión en religión de salvación del alma.

De aquí que un cristianismo desprovisto de sus expectativas escatológicas encuentra en la doctrina platónica del alma, como escribe Jaeger, "un lecho preparado".[21] Toma de ella la conceptualización filosófica y se presenta como su culminación ya no teórica sino soteriológica. Es una síntesis de extraordinario significado histórico, como puede percibirse en las obras de San Agustín.

d) Mediante la asimilación de toda la cultura helénica a una estrecha interpretación del platonismo posterior, se pasa del anti-semitismo intelectual de buena parte de la filosofía alemana del siglo diecinueve, que sirviera propedeúticamente al anti-semitismo fascista y policiaco del Tercer Reich, al anti-helenismo común en buena parte de la teología del siglo veinte. Lo cual dificulta, tanto la reflexión teológica sobre la cultura helénica, como el entender su asimilación por los pensadores cristianos patrísticos.

San Agustín, para tomar un ejemplo importante y muy citado, no justifica la esclavitud a causa de su metafísica y epistemologías platónicas, sino por la necesidad de asegurar a los romanos la preservación del "orden de paz", el cual incluye el trabajo esclavo como base de la producción social.[22] (De hecho, las menciones a la esclavitud, en *La república* platónica son escasas y poco importantes, dando la impresión de que no es esencial o necesaria en un orden social justo).

De esta manera, el cristianismo da plena garantía a las clases dominantes romanas de que no conspira contra sus intereses económicos y sociales. El derecho a la esclavitud se relativiza al referirse al orden del pecado, no de la creación, y, sin embargo, se legitima y preserva. La esclavitud se convierte en consecuencia del pecado humano. Se trata de una hábil manipulación teológica mediante la cual se logra hacer coincidir el bienestar material y temporal de los señores con la felicidad espiritual y eterna de los siervos.[23]

Lo mismo sucede con la doctrina que desarrolla sobre la llamada "guerra justa". El cristianismo como religión imperial se ve forzado a relegar el pacifismo de la comunidad apostólica primitiva a las órdenes monásticas, y a bendecir el uso de la espada contra los enemigos exteriores (especialmente si son paganos o como los bárbaros arrianos, herejes).[24] La fe cristiana se convierte en defensora, no adversaria, de la *pax romana*.

El anti-helenismo y anti-platonismo tan comunes en la teología y hermenéutica latinoamericanas dificultan enormemente el entendi-

21) *Ibid.*, pág. 152.
22) *La ciudad de Dios*, Libro XIX, capítulos 15-16.
23) De igual forma, tratadistas ingleses justificarán, en el siglo diecisiete, la esclavitud negra, aduciendo que contribuye a la civilización y cristianización de los africanos, sin necesariamente asumir metafísica platónica alguna.
24) Para la doctrina agustiniana sobre la guerra justa, véase: Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation* (Nashville; Abingdon Press, 1960), págs. 91-100.

miento de épocas cruciales de la historia de la teología (como son los siglos II al V, y el XIII), y substituyen un tipo específico de metafísica —el peor, la antimetafísica a priori— por la exégesis histórica concreta.

Tercer apunte crítico: el cautiverio de Israel

La exégesis latinoamericana ha exclusivizado excesivamente al éxodo como clave hermenéutica de la Biblia. Silva Gotay escribe:

> La nueva hermenéutica . . . ha logrado señalar cómo la fe de Israel . . . se articula en torno al acontecimiento histórico y socio-político de la liberación de Israel en Egipto . . . El término "salvación" viene a ser redescubierto como intercambiable con "liberación" y "justicia" a partir del redescubrimiento del éxodo como "paradigma" para la interpretación de todo el espacio y de todo el tiempo en la biblia.[25]

En este contexto, Silva Gotay cita a Rubem Alves, el teólogo brasileño calvinista:

> El éxodo fue la experiencia generadora de conciencia del pueblo de Israel. El se constituyó en el centro estructurante que determina su manera de organizar su tiempo y espacio . . . Determina la lógica integradora, el principio de organización e interpretación de los hechos de la experiencia histórica . . . Pasa a ser el paradigma para la interpretación de todo el espacio y de todo el tiempo.[26]

La insistencia, por parte de la teología latinoamericana, en el éxodo como experiencia matriz, forjadora de la conciencia nacional de Israel y de su visión acerca de Dios y la historia, es un aporte importante a la hermenéutica. El éxodo de Egipto, la liberación de la servidumbre del pueblo hebreo bajo el imperio foraónico, es el acontecimiento fundador, de acuerdo al Antiguo Testamento, de la nacionalidad israelita. Israel llega a ser nación gracias a su liberación de la opresión egipcia. Esta acción redentora determina su memoria histórica nacional —la interpretación hebrea de su relación especial con Dios y las demás naciones. Define además la naturaleza igualitaria de su orden social interno.[27]

Sin embargo, al analizar histórico-críticamente los textos veterotestamentarios se descubre la imposibilidad de atribuir el origen de todos ellos exclusivamente a la experiencia del éxodo. Otro evento se muestra decisivo, eje matriz forjadora de la concienca bíblica: el *cautiverio*, el *exilio*. El drama trágico de la nación arrasada, el reino destruido y el pueblo llevado cautivo despierta interrogantes terribles: ¿Por

25) *Op. cit.*, págs. 141s.
26) "El pueblo de Dios y la liberación del hombre", *Fichas de ISAL*, III/26, 1970, pág. 9. Citado por Silva Gotay, *op. cit.*, pág. 143.
27) Severino Croatto, *Liberación y libertad, pautas hermenéuticas* (Buenos Aires: Editorial Mundo Nuevo, 1973) y Jorge V. Pixley, *Exodo, una lectura evangélica y popular* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1983). Para Pixley, "el Exodo es el relato básico del Antiguo Testamento, porque la liberación que en él se narra es el hecho fundamental del pueblo de Dios que será el sujeto de todos los libros de la Biblia". Pág. 8.

qué permite Dios que su pueblo, al cual había antes liberado de la opresión egipcia, sea destruido? ¿Qué dice ésto sobre Dios y su soberanía? ¿Cuáles son las implicaciones del cautiverio para el destino de la nación y su gobierno? ¿Conlleva la frustración definitiva de las promesas divinas y de las esperanzas populares?

Gran parte del Antiguo Testamento tiene como objetivo el contestar estas preguntas. Los libros sobre los hechos de los monarcas (I y II de Crónicas y I y II de Reyes) concluyen con la sentencia de que la casa real israelita y la judaica "han hecho lo malo delante de los ojos de Dios". Esto se dictamina como la causa de la desolación nacional.

> De veintún años era Sedequías cuando comenzó a reinar . . . E hizo lo malo ante los ojos de Jehová su Dios . . . También todos los principales sacerdotes . . . contaminando la casa de Jehová, la cual él había santificado en Jerusalén . . . Hasta que subió la ira de Jehová contra su pueblo, y no hubo ya remedio. Por lo cual trajo contra ellos al rey de los caldeos, que mató a espada a sus jóvenes . . . sin perdonar joven ni doncella, anciano ni decrépito . . . Los que escaparon de la espada fueron llevados cautivos a Babilonia . . . (II Crónicas 36: 11-20).

Mucha de la literatura himnológica y confesional parte de las lamentaciones del cautiverio nacional. "¡Oh, si saliera de Sión la salvación de Israel! Cuando Dios hiciere volver de la cautividad a su pueblo, se gozará Jacob, y se alegrará Israel" (Salmo 53:6).

Los libros proféticos enjuician las acciones opresoras de las clases dominantes y ven en sus perversidades la provocación de la cólera divina.

> Oid ahora, príncipes de Jacob y jefes de la casa de Israel: ¿No concierne a vosotros saber lo qué es justo? Vosotros que aborrecéis lo bueno y amáis lo malo, que les quitáis su piel y su carne de sobre los huesos; que coméis así mismo la carne de mi pueblo, y les desollaís su piel de sobre ellos y les quebrantáis los huesos y los rompéis como carnes en olla . . . Por tanto, a causa de vosotros Sión será arado como campo, y Jerusalén vendrá a ser un montón de ruinas . . . (Miqueas 3: 1-3, 12).

A su vez, las visiones utópicas de un Israel renovado, libre, disfrutando de la vida abundante, de justicia y paz, proceden de la resistencia espiritual a aceptar el cautiverio como hecho definitivo e irreversible.

> Traeré del cautiverio a mi pueblo Israel, y edificarán ellos las ciudades asoladas, y las habitarán; plantarán viñas y beberán el vino de ellas y harán huertos, y comerán el fruto de ellos. Pues los plantaré sobre su tierra, y nunca más serán arrancados de su tierra que yo les dí, ha dicho Jehová Dios tuyo. (Amós 9:14-15).

Los libros históricos y proféticos, además de buena parte de los himnos y confesiones, proceden, por consiguiente, de la experiencia del exilio, no de la del éxodo. La teología latinoamericana, en su afán de recalcar la liberación popular como evento bíblico central, ha exce-

dido el papel que el éxodo jugó en la génesis de las escrituras judeo-cristianas. Ha dejado de percibir, por el contrario, el significado e importancia del cautiverio, del exilio, en la formación del canon veterotestamentario.

La antinomia opresión-liberación cobra mayor urgencia desde la perspectiva del cautiverio. Es la nueva servidumbre nacional la que imparte a las escrituras hebreas su intenso carácter moral. Si el éxodo revela a Dios como Liberador, el exilio le muestra como reclamo eterno de justicia. El éxodo visto aisladamente degenera en triunfalismo. Esto sucede en Israel y se muestra, en el Antiguo Testamento, por medio de innumerables señales de soberbia nacional. Es gracias a la experiencia del cautiverio, de la derrota y la tragedia nacionales, que conservamos las extraordinarias reflexiones ético-teológicas de los profetas, donde la divinidad se define en relación a la justicia.

> Así ha dicho Jehová: Haced juicio y justicia, y librad al oprimido de mano del opresor . . . ¡Ay del que edifica su casa sin equidad, sirviéndose de su prójimo de balde, y no dándole el salario de su trabajo! Que dice: Edificaré para mí casa espaciosa, y salas airosas . . . y la cubre de cedro . . . ¿Reinarás, porque te rodeas de cedro? ¿No comió y bebió tu padre, e hizo juicio y justicia, y entonces le fue bien? El juzgó la causa del afligido y del menesteroso, y entonces estuvo bien. ¿No es esto conocerme a mí? dice Jehová. Mas tus ojos y tu corazón no son sino para tu avaricia, y para derramar sangre inocente, y para opresión y para hacer agravio. (Jeremías 22: 3, 13-17).

Esta terrible diatriba profética, dirigida contra el rey Joacim, concluye con la amenaza del cautiverio nacional.

> Te he hablado en tus prosperidades, mas dijiste: No oiré . . . Nunca oiste mi voz. Te entregaré en mano de los que buscan tu vida, y en mano de aquellos cuya vista temes . . . te haré llevar cautivo a ti y a tu madre que te dio a luz, a tierra ajena en que no nacistéis; y allá moriréis (22: 21, 25-26).

El *exilio,* no únicamente el *éxodo* se presenta, a la investigación histórica crítica del Antiguo Testamento, como fuente de formación canónica. Esto tiene importancia cardinal para nuestro interés principal en este contexto.

Cuarto apunte crítico: las visiones bíblicas utópicas de la paz

Sólo desde la perspectiva de la centralidad del cautiverio en la conciencia nacional israelita y en la formación del canon veterotestamentario se capta la profundidad de significado de las visiones utópico-proféticas del Antiguo Testamento. Estas proceden del seno de un pueblo cautivo que añora la redención. "Traeré del cautiverio a mi pueblo

Israel . . . y nunca más serán arrancados de su tierra que yo les dí, ha dicho Jehová . . ." (Amós 9: 14-15).

Al analizar las visiones e imágenes bíblicas utópicas, la hermenéutica latinoamericana ha recalcado, correctamente, la aspiración de superar la servidumbre, opresión y miseria. Con razón, se ha señalado repetidamente la presencia en estos textos de la promesa-esperanza de una vida abundante, de la liberación del trabajo sojuzgado, de un orden social libre y justo.

Silva Gotay, en su libro ya citado, ve surgir, de la nueva hermenéutica latinoamericana, una "nueva ética cristiana de liberación", la cual plantea "la cuestión ética de la violencia en la toma del poder".[28] La lucha de clases de los oprimidos contra los opresores, desde la perspectiva bíblica del éxodo, asume imagen inédita: Dios actúa con fuerza a través de la violencia revolucionaria. El amor por los pobres conlleva la rebeldía contra los explotadores.

Sin embargo, no se ha percibido adecuadamente otra dimensión importante de tales visiones: *la aspiración por la paz.* Esta miopía se debe, precisamente, a la no captación de la centralidad escrituraria del cautiverio, de la desolación causada por la guerra, por la violencia y conquista militares. Sus consecuencias exegéticas son el descuido de un elemento esencial de dichas visiones y la extrema dificultad en relacionar las imágenes escatológicas bíblicas con el actual problema de la viabilidad tecnológica de la extinción humana mediante un Armagedón nuclear.

El énfasis casi único en el éxodo pasa por alto un elemento inquietante de la tradición ligada a éste: las guerras santas de invasión y ocupación. El éxodo es liberación de la servidumbre faraónica, pero también inmigración guerrera y belicosa en Canaán, en búsqueda de la "tierra prometida". El código deuterómico establece la conducta de Israel en la ocupación de Palestina. Distingue entre los pueblos dentro del perímetro del territorio a ocuparse y los vecinos a éste. Respecto a los primeros la norma es sencilla: exterminio y liquidación: "De las ciudades de estos pueblos que Jehová tu Dios te da por heredad, ninguna persona dejarás con vida, sino que los destruirás completamente" (Deuteronomio 20: 16-17a). Los segundos tienen la onerosa alternativa de convertirse en vasallos tributarios o confrontar una guerra en la cual moriría "todo varón" mientras las mujeres y niños quedarían como siervos cautivos (vv. 10-15).[29]

La guerra santa del pueblo escogido y único es la dimensión sombría y siniestramente violenta que en el Pentateuco acompaña al éxodo. Por el contrario, de los pasajes exílicos surge la esperanza escatológica de la

28) *Op. cit.,* pág. 307.
29) Von Rad, Gerhard, (1953). "Deuteronomy and the Holy War", in *Studies in Deuteronomy* by Gerhard von Rad. London: SCM Press, págs. 45-59.

paz perpetua y universal, superando el exclusivismo propio de buena parte del Antiguo Testamento.

El paisaje bíblico matriz de la esperanza apocalíptica de una nueva tierra y unos nuevos cielos se encuentra en Trito Isaías 65: 17-25. "Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra; y de lo primero no habrá más memoria . . ." (v. 17). Esta nueva condición de la existencia histórica presupone, como requisito indispensable de la vida abundante, libre y justa, la paz, la ausencia absoluta de agresión y violencia bélicas. Por eso dice: "Me gozaré con mi pueblo; y nunca más se oirán en ella (Jerusalén) voz de lloro, ni voz de clamor". Desaparecerán los sufrimientos y pesares típicos de la guerra. En vez de la agonía producida por la violencia bélica, prevalecerá la alegría de la paz. "Porque he aquí que yo traigo a Jerusalén alegría, y a su pueblo gozo" (65-18).

El texto termina con una imagen utópica, con matices cósmicos, de la reconciliación universal de los adversarios. "El lobo y el cordero serán apacentados juntos, y el león comerá paja como el buey; y el polvo será el alimento de la serpiente. No afligirán, ni harán mal en todo mi santo monte, dijo Jehová" (65:25).

La paz, como contenido fundamental de las utopías bíblicas, se expresa enfática y dramáticamente en la promesa de abolir el armamentismo y la guerra.

> (Dios) juzgará entre muchos pueblos, y corregirá a naciones muy poderosas hasta muy lejos; y martillarán sus espadas para azadones, y sus lanzas para hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se ensayará más para la guerra. Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera y no habrá quien los amedrente. (Miqueas 4: 3-4).

Los instrumentos de guerra, de destrucción de la vida, se transforman en aperos de labranza, de cultivo y edificación de la existencia. Se logra escatológicamente lo aparentemente imposible: la abolición de la guerra y la violencia —la paz universal.

En el seno del sufrimiento producido por la desolación nacional, florece la esperanza utópica de la paz perpetua, la cual era parte de la ideología mesiánica de la dinastía davídica, manifestada, por ejemplo, en el Salmo 72 (una plegaria hímnica cantada, probablemente, en la ceremonia de coronación de un nuevo monarca).

> Oh Dios, da tus juicios al rey, y tu justicia al hijo del rey. El juzgará a tu pueblo con justicia, y a tus afligidos con juicio. Los montes llevarán paz al pueblo . . . Florecerá en sus días justicia, y muchedumbre de paz, hasta que no haya luna (Salmo 72: 1-3,7).

Este mesianismo de justicia y paz lo retoma Isaías, con la promesa de un reino postrero libre de opresiones y de la violencia guerrera.

> Porque un niño nos es nacido, hijo nos es dado, y el principado sobre su hombro; y se llamará su nombre Admirable, Consejero, Dios Fuerte, Padre Eterno, Príncipe de Paz. Lo dilatado de su impe-

rio y la paz no tendrán límite, sobre el trono de David y sobre su reino, disponiéndolo y confirmándolo en juicio y justicia desde ahora y para siempre (Isaías 9: 6-7).

Esta paz perenne, proclamada por el profeta, quien canaliza simbólicamente las aspiraciones más profundas del pueblo afligido, no conlleva la preservación de un orden social inicuo. La paz es consecuencia de la justicia. La rectitud social es su condición indispensable.

> Hasta que sobre nosotros sea derramado el Espíritu de lo alto, y el desierto se convierta en campo fértil, y el campo fértil sea estimado por bosque. Y habitará el juicio en el desierto, y en el campo fértil morará la justicia. Y el efecto de la justicia será la paz: y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre. Y mi pueblo habitará en moradas de paz . . . (Isaías 32: 15-18).

En este pasaje se repite la relación íntima, típica de las visiones utópico-proféticas bíblicas entre justicia, abundancia ("que . . . el desierto se convierta en campo fértil") y paz. Como es propio de la fe religiosa, la utopía se establece mediante la irrupción del poder divino en la historia ("El Espíritu de lo alto"), pero sus efectos son temporales y terrenales. El reino de Dios es el régimen de la perpetua felicidad humana.

La justicia aludida por estos textos bíblicos no es retributiva; más bien, soteriológica y reinvindicativa. Se muestra en la redención de los pobres y oprimidos. Sólo la superación de la injusticia contra los humildes sienta las bases auténticas para la paz. Citemos nuevamente la plegaria hímnica de entronamiento:

> Oh, Dios da . . . tu justicia al hijo del rey. El juzgará a tu pueblo con justicia . . . Salvará a los hijos del menesteroso, y aplastará al opresor. . . Florecerá en sus días justicia, y muchedumbre de paz . . . Porque él libra al menesteroso que clamare, y al afligido que no tuviere quien le sacara. Tendrá misericordia del pobre y del menesteroso y salvará la vida de los pobres. De engaño y violencia redimirá sus almas, y la sangre de ellos será preciosa ante sus ojos. (Salmo 72: 1-2,7,12-14).

Esta dialéctica entre justicia, abundancia y paz, la utopiza Isaías para el Mesías davídico.

> Saldrá una vara del tronco de Isaí, y un vástago retoñará de sus raíces. Y reposará sobre él el Espíritu de Jehová . . . juzgará con justicia a los pobres . . . y con el espíritu de sus labios matará al impío. Y será la justicia cinto de sus lomos . . . Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostarán; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el buey comerá paja . . . Porque la tierra será llena de conocimiento de Jehová (Isaías 11: 1-2, 4-7, 9).

La paz, cimentada sobre la justicia, y consecuencia de la acción escatológica divina, permite la plena y serena satisfacción de las necesidades vitales, la tranquilidad procedente de la libertad de la angustia

de la guerra, y el gusto regocijado de los frutos de la naturaleza. Sólo en paz puede el trabajo humano liberarse de la servidumbre y crear bienes para el disfrute de la existencia. Las visiones utópico-proféticas son constantes en este asunto.

> Porque he aquí yo he creado nuevos cielos y nueva tierra. . . Os gozaréis para siempre en las cosas que yo he creado; porque he aquí que yo traigo a Jerusalén alegría, y a su pueblo gozo. Nunca más se oirán en ella voz de lloro, ni voz de clamor. . . Edificarán casas, y morarán en ellas; plantarán viñas y comerán el fruto de ellas. No edificarán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma . . . Y mis escogidos disfrutarán la obra de sus manos. No trabajarán en vano, ni darán a luz para maldición (Isaías 65: 17-19, 21-23).

Las labores humanas, de acuerdo a esta visión utópica, se librarán de la maldición que agravia al trabajo. Se dedicarán a la edificación de la vida y a tareas propiamente humanas y humanizantes. La base de esta creatividad serena y libre es la justicia. Su garantía es la paz.

Esta visión utópica de la paz perpetua procede, reiteramos, del seno de un pueblo que ha experimentado demasiadas veces la violencia, la agresión y la guerra. Su historia ha sido la de edificar y sembrar "en vano", al ver sus casas desoladas, sus cosechas saqueadas, sus hombres asesinados o esclavizados, sus mujeres violadas o convertidas en siervas. La aspiración por la paz no es una ilusión abstracta, producto de ociosa fantasía. Surge de las entrañas mismas del sufrimiento de un pueblo débil, oprimido y violentado. Es de la experiencia del exilio, de la destrucción militar de la nación, que procede el pasaje bíblico de mayor lirismo sobre la unidad entre justicia y paz: "La justicia y la paz se besaron" (Salmo 83: 10b). El Salmo 85 procede del exilio[30] y refleja la convicción de que éste se originó por la maldad del pueblo. La restauración del reino, la paz, exige, por consiguiente, el perdón divino, la palabra celestial de paz. Es el *shalom* de Dios lo que restaura al pueblo a la vida serena y en justicia.

> Restáuranos, oh Dios de nuestra salvación. Y haz cesar tu ira de sobre nosotros. ¿Estarás enojado contra nosotros para siempre?. . . ¿No volverás a darnos vida? . . . Escucharé lo que hablará Jehová Dios; porque hablará paz a su pueblo y a sus santos, para que no se vuelvan a su locura . . . Y la justicia mirará desde los cielos . . . (Salmo 85: 4-5a, 8, 11b).

La utopía del *eschaton* donde se besen la justicia y la paz, promete también bienestar material: "Y nuestra tierra dará su fruto" (85 : 12b).

Ezequiel 34 reúne, como quizás ningún otro texto bíblico, el mesianismo de justicia y paz que se arraiga en la conciencia de Israel

30) Esto es asunto controversible entre los exégetas, pero me parece que el peso de la evidencia favorece entender el salmo como exílico. Véase: Moses Buttenweiser, *The Psalms. Chronologically Treated With a New Translation* New York: KTAV Publishing House, 1969), págs. 271-281.

gracias a los sufrimientos producidos por la violencia del cautiverio. El pasaje comienza con una típica condena profética a los líderes de la nación.

> ¡Ay de los pastores de Israel, que se apacientan a sí mismos¡ ¿No apacientan los pastores a los rebaños? Coméis la grosura y os vestís de la lana . . . no apacentáis las ovejas. No fortalecistéis las débiles ni curastéis la enferma . . . sino que os habéis enseñoreado de ellas con dureza y con violencia. Y andan errantes por falta de pastor, y son presa de todas las fieras del campo, y se han dispersado. Anduvieron perdidas mis ovejas por todos los montes . . . y en toda la faz de la tierra fueron esparcidas mis ovejas (Ezequiel 34: 2-6).

El tema es ya conocido: el cautiverio del pueblo y su diáspora se deben a la injusticia y opresión de los gobernantes nacionales. La teodicea es evidente. Dios es justo y su poder absoluto. La destrucción del reino tiene en la maldad de las autoridades su raíz. Esto se constituye en amenaza y promesa. Amenaza para los gobernantes y promesa para el pueblo. "Así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo estoy contra los pastores; y les haré dejar de apacentar las ovejas; ni los pastores se apacentarán más a sí mismos, pues yo libraré mis ovejas de sus bocas, y no les serán más por comida (v. 10).

Dios se propone destituir a la casa real de Israel, por no haber ella cumplido su misión: velar por la justicia y proteger a los débiles e indefensos. Por el contrario, su avaricia y corrupción los ha llevado a beneficiarse social y económicamente de su autoridad política. Por ello, Dios, epítome eterna de la justicia, los destruirá.

El pueblo, por el contrario, será rescatado y redimido. El texto prosigue desarrollando su visión del futuro de la salvación, del "pacto de paz", en el cual se conjugan la escatología mesiánica, la justicia, la abundancia y la paz.

> Porque así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo, yo mismo iré a buscar mis ovejas . . . y las libraré de todos los lugares en que fueron esparcidas . . . Las traeré a su propia tierra . . . En buenos pastos las apacentaré . . . y en pastos suculentos serán apacentadas. . . Fortaleceré la débil; más a la engordada y fuerte destruiré; las apacentaré con justicia. Y levantaré sobre ellas un pastor, y él las apacentará, y él les será por pastor . . . y estableceré con ellas pacto de paz, y quitaré de la tierra las fieras; y habitarán en el desierto con seguridad . . . Y daré bendición a ellas. . . Y el árbol del campo dará su fruto, y la tierra dará su fruto, y estarán sobre su tierra con seguridad; y sabrán que yo soy Jehová, cuando rompa las coyundas de su yugo, y las libre de mano de los que se sirven de ellas. No serán más por despojo de las naciones . . . sino que habitarán con seguridad, y no habrá quien las espante (vv. 11-29).

Reiteremos la observación hermenéutica inicial: Si bien es cierto que el evento del éxodo muestra a Dios como el Libertador, el énfasis exclusivo en él puede conducir a la confianza excesiva, al triunfalismo ciego, a la absoluta identificación entre la divinidad y la nación. De

este defecto no siempre escapa Israel. Es, por el contrario, la experiencia trágica y traumática de la desolación nacional, del cautiverio, lo que confiere a la fe bíblica algunas de sus principales características.

a) Su excepcional profundidad ética. Es lo que provoca a conservar, como parte del canon, pasajes proféticos altamente críticos de la nación, como el siguiente:

> Palabra de Jehová que vino a Jeremías, diciendo: Ponte a la puerta de la casa de Jehová, y proclama allí esta palabra, y dí: Oid palabra de Jehová, todo Judá, los que entráis por estas puertas para adorar a Jehová. Así ha dicho Jehová . . . Mejorad vuestros caminos y vuestras obras, y os haré morar en este lugar. No fiéis en palabras de mentira diciendo: Templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová es éste. Pero . . . si con verdad hiciereis justicia entre el hombre y su prójimo, y no oprimiereis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramareis sangre inocente . . . os haré morar en . . . la tierra que dí a vuestros padres (Jeremías 7:1-7).

b) La sensibilidad hacia la paz como aspiración fundamental humana y dimensión esencial de toda auténtica visión escatológica del reino de Dios. "Los montes llevarán paz al pueblo y los collados justicia" (Salmo 72:3).

Esta aspiración mesiánica de justicia, paz y abundancia la retoma el Nuevo Testamento, expresándola de diversas maneras. Primeramente, en la bendición especial que Jesús da a los que hacen la paz: "Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios" (Mateo 5:9).

Luego, por Pablo, en la revolucionaria idea de la reconciliación universal realizada por Jesucristo, que erradica toda división y hostilidad terrenal.

> Porque él (Cristo Jesús) es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades . . . para crear en sí mismo un solo y nuevo hombre, haciendo la paz, y mediante la cruz reconciliar a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades. Y vino y anunció las buenas nuevas de paz . . . (Efesios 2: 14-17a).

Aquí Pablo se refiere a la Iglesia, el cuerpo de Cristo, en la cual se eliminan las distinciones terrenales previas. La Iglesia es el "vínculo de la paz" de Cristo (Efesios 4: 3). La Iglesia es, por consiguiente, espacio donde se opera anticipadamente la reconciliación escatológica universal de todas las cosas (Efesios 1: 10). Esto se expresa en la práctica de la solidaridad eclesial, que enlaza de manera nueva los temas de justicia y paz.

> Y el fruto de justicia se siembra en paz para aquellos que hacen la paz. ¿De dónde vienen las guerras y los pleitos entre vosotros? ¿No es de vuestras pasiones . . . ? Codiciáis y no tenéis; matáis y ardéis de envidia, y no podéis alcanzar; combatís y lucháis, pero no tenéis lo que deseáis (Santiago 3: 18-4:2).

Por último, la aspiración veterotestamentaria de la paz se retoma en la visión apocalíptica del cielo nuevo y la tierra nueva, que conlleva la renovación del pueblo sufrido y la eliminación de los sufrimientos causados por la violencia. "Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor, porque las primeras cosas pasaron . . . He aquí, yo hago nuevas todas las cosas. (Apocalipsis 21: 4-5).

La paz se revela en la Biblia como ardiente deseo humano, como utopía y como promesa divina. Su importancia surge del carácter popular de la Biblia. Es el pueblo la gran víctima, en todo tiempo y todo lugar, de la violencia bélica. Por eso de su seno proceden visiones dramáticas sobre la paz perpetua.

Estas determinaciones exegéticas son importantes para una reflexión conducente a una *teología de la paz* adecuada para nuestra época, la era de la amenaza nuclear.[31] Ayudan a las comunidades cristianas a superar el espíritu armamentista y militarista que, en control del pavoroso arsenal nuclear, amenaza con desencadenar un Armagedón universal.

La *teología de la liberación,* desarrollada por las comunidades cristianas populares, en el fragor de la lucha contra la opresión, debe, para recuperar el contexto de la dialéctica bíblica, culminar en una *teología de la paz,* capaz de descubrir en las utopías escatológicas y apocalípticas de las escrituras judeo-cristianas su más profundo significado de armonía humana final, de disfrute regocijado de los bienes de la creación.

No puede olvidarse, en este contexto, que de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en 1968, en Medellín, Colombia, y que algunos consideran como uno de los puntos de partida de la teología de la liberación, el documento de mayor importancia histórica fue el titulado *Paz,* en el que se afirma:

> La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la libertad reconocido, su libertad personal garantizada . . . El desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz.[32]

31) Con respecto al tema de la guerra y la paz en la historia de la teología cristiana, continúa insuperada la obra clásica de Roland Baiton, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Reevaluation.* Nashville: Abingdon Press, 1960.
32) Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, II: Conclusiones* (Bogotá: Librería Parroquial, 1976), pág. 70. Véase: Jorge V. Pixley, "La Paz: Aporte bíblico a un tema actualidad", *Revista bíblica,* 35, 1973, págs. 297-313, reproducido en la antología del mismo autor, *Biblia y liberación de los pobres: ensayos de teología bíblica latinoamericana* México: Centro Antonio Montesinos, 1986), págs. 285-302.

EL SACERDOCIO DE TODOS LOS CREYENTES

Una perspectiva de los bautistas nicaragüenses

Jerjes Ruiz Castro

La Convención Bautista de Nicaragua ha asumido el principio del sacerdocio de todos los creyentes como parte de su legado teológico que debe difundir. Vale la pena citar todo el Artículo 2 de sus Estatutos, que fueron aprobados por la Asamblea General de dicha Convención en Managua, en Enero de 1982, y que fueron también aprobados por el Consejo de Estado de la República de Nicaragua:

Arto. 2– El objetivo de esta Convención es la proclamación y realización del evangelio de Cristo. Para ello se valdrá de los medios siguientes:

a) La palabra hablada y escrita y otros medios audiovisuales lícitos y honestos, permitidos por la ley.

b) Los servicios de pastores, predicadores, misioneros, evangelistas, colportores, profesionales y otros servidores laicos.

c) Las iglesias, campos misioneros, colegios, escuelas, institutos, hospitales, seminarios, asilos, cooperativas y otras instituciones de bienestar social.

d) Organización de asambleas de niños, jóvenes y adultos. Campaña permanente de unificación de las filas bautistas.

e) Difusión de los siguientes principios bautistas que nuestra denominación sustenta:

1. La Biblia es la única y suprema regla de fe y práctica.
2. La iglesia está formada de creyentes convertidos y bautizados por inmersión.

3. El sacerdocio de todos los creyentes.
4. La autonomía de la iglesia local.
5. La libertad de conciencia.
6. La separación de la iglesia y el Estado.

Es claro que el hecho de asumir tal principio nos ha llevado por la costumbre a denominarlo "bautista", pero estamos conscientes que no nos identifica; no es un principio único y exclusivo de los bautistas. Pues antes de ellos, los Petrobrusianos y Valdenses lo enseñaron, y actualmente todas las denominaciones evangélicas también lo asumen. Es más, el sacerdocio de todos los creyentes también es sostenido por la Iglesia Católica. En la polémica con el catolicismo el punto neurálgico de la discusión ha sido la distinción entre el sacerdocio general y sacerdocio especial, y no la negación del sacerdocio de todos los creyentes como tal.

El autor de este trabajo lo que pretende es hacer una propuesta hermenéutica del tercer principio, tomando en cuenta la práctica de fe de la Convención Bautista de Nicaragua en el contexto de la Revolución Popular Sandinista, y, la base bíblico-teológica con que tradicionalmente se ha fundamentado dicho principio.

1. Nosotros, los Bautistas nicaragüenses

Hemos nacido en Nicaragua, el ombligo de América, país en donde se dan, un abrazo de la naturaleza: la convivencia de la flora y fauna de Norteamérica con la de Sudamérica, y un abrazo de la historia: las mutuas influencias culturales de toltecas y nahuas del Norte con las chibchas y pre-incaicas del Sur. [1]

Nicaragua tiene una geografía que es nuestro encanto y espanto. Encanto por su belleza –y esto no sólo lo decimos nosotros, Squier entre otros. [2] Pero a la vez esa geografía es nuestro espanto: terremotos, sequías, inundaciones, aluviones, erupciones volcánicas, la codicia tanto de filibusteros, piratas, vendepatrias como de potencias extranjeras por nuestro territorio nacional. [3]

1) Pablo A. Cuadra, *El Nicaragüense* (San José: EDUCA, 1978), 8a. edición, págs. 20-21.
2) Nos referimos a Jorge E. Squier, historiador y diplomático norteamericano, quien estuvo en Nicaragua en 1848. Su delirio por Nindirí desde Nueva York es un botón de muestra, aparece citado por J. Guerrero y L.S. de Guerrero en *Masaya*, (Managua, 1965), págs. 128-129.
3) Harold N. Denny, corresponsal del New York Times, escribió en 1928: "Ha sido el destino de Nicaragua, con frecuencia un destino funesto como el de una mujer demasiado hermosa, el ser deseada por muchas naciones. Las fuerzas geológicas dispusieron el área que sería Nicaragua en un punto destinado a convertirse en zona de enorme importancia estratégica para las grandes potencias del mundo". Citado por Miguel D'Escoto, M.M. en su Introducción a la obra de Richard Millet, *Guardianes de la Dinastía,* (San José: EDUCA, 1979), pág. 13.

Nicaragua tiene una historia hecha de vigor y de gloria –como dijera Darío– pero a un costo social muy elevado. A pocos pueblos la vida le ha asignado una cuota de dolor tan alta como al nuestro: una colonización salvaje, brutal; una época post independentista saturada de guerras civiles; el neocolonialismo culminó con la dictadura militar de Somoza, de la cual se dice que dejó un saldo de varios centenares de miles de vidas truncadas, no sólo por la muerte lenta de la opresión sino por la muerte cruenta de la represión; el tercer terremoto de Managua (1972) dejó 10,000 muertos y unos 100,000 heridos; luego vino la guerra de liberación que costó un 50,000 vidas y por último la guerra reaganeana que ya ha cobrado más de 12,000 muertos. Razón tiene Pablo Antonio Cuadra de expresar ante nuestro drama histórico su poema "Jaculatoria al Río".

Flor de la noche prendida
sobre la frente florida:
Te rogamos

por la tierra que cantamos.
¡Tallo de la rosa del silencio!

Lirio de agua:

¡perfuma el dolor de Nicaragua!

Nuestra historia eclesiástica dentro de la historia patria es breve pero tiene un salto cualitativo muy significativo, como veremos más adelante. Somos el resultado del movimiento misionero del siglo XX. Llevamos dos marcas típicas de los evangélicos latinoamericanos: 1) Surgir de una división denominacional y 2) organizarnos por acuerdos misioneros.

En 1917 se fundó la Primera Iglesia Bautista de Managua, formada por un grupo de hermanos y hermanas, al frente del cual estaba Don José S. Mendoza; ellos (as) habían salido de la Misión Centroamericana en 1911 por desavenencias con el misionero de dicha Misión. Auspiciaron el acto representantes de la Sociedad Femenil Bautista Americana de Misiones Internas de Nueva York. El auspicio de los bautistas del Norte se debió a un acuerdo tomado en el Congreso de Panamá (1916) de que Honduras, El Salvador y Nicaragua fueran evangelizados por dichos bautistas; la primera misionera enviada fue Miss Eleanor M. Blackmore en 1916, enfermera inglesa, quien también había trabajado con la Misión Centroamericana pero no se pudo adaptar a sus métodos de trabajo y se pasó a las filas bautistas. [4]

Para abril de 1937 se formó la Convención Nacional de Iglesias Bautistas de Nicaragua, con siete iglesias, siendo su primer presidente el Rev. Arturo Parajón y misionero general el Rev. Charles S. Scott. Las iglesias fundadas fueron: Managua, Masaya, Diriamba, Corinto,

4) Arturo Parajón, *Veinticinco años de labor bautista en Nicaragua 1917-1942* (Managua ;CBN, 1942) págs. 17-19.

León, Masatepe y San Marcos.[5] Desde entonces su historia ha sido como una de tantas denominaciones evangélicas en Centroamérica. Debemos notar las severas dificultades para el trabajo evangelizador por la fuerte opoción del catolicismo, y es digna de admiración la labor sacrificada de los pastores bautistas pioneros. En San Gregorio, Murra, Departamento de Nueva Segovia, hay una cruz en el interior del Templo Bautista donde cayó a machetazos un anciano víctima de un grupo de enardecidos católicos.

Desde 1916 a 1978 vivimos una historia a espaldas de la historia patria. No nos percatamos del sentido de esta historia, no fuimos críticos del sistema económico y socio-político dentro del cual nos movimos, ni autocríticos de la misión de nuestra Iglesia en su contexto.

A pesar de todo, pensamos que en medio del trabajo pastoral, evangelizador, diaconal, etc., Dios ha obrado dando genuinas conversiones, aportes a la salud y la educación nacional con las limitaciones de un trabajo enmarcado en una sociedad capitalista dependiente. Sinceramente tenemos una deuda de amor cristiano con los misioneros y pastores que pusieron los fundamentos del trabajo bautista en Nicaragua. Hijos de su tiempo dieron lo mejor y siguen dándolo en aras del Reino de Dios en nuestra patria, mediante la formación de iglesias y campos misioneros y la fundación de instituciones como el Hospital, colegios, Seminario, Escuela de Enfermería, Clínicas, escuelas y Universidad.

Es a partir de 1978 cuando la Convención Bautista de Nicaragua, cobra una nueva consciencia cristiana. Es porque tiene un liderazgo nuevo, habiéndose formado la mayoría de sus líderes en el Seminario Bautista, con una educación teológica más contextualizada, más encarnada en la realidad nacional y con una mentalidad ecuménica que llevaría a la Convención a involucrarse con el movimiento ecuménico latinoamericano (CLAI) y mundial (CMI).

Hoy, los bautistas nicaragüenses —con las dificultades intraeclesiales y las tensiones ideológicas que la Revolución Sandinista implica—, como hijos de Dios y como hijos de la patria que nos vio nacer, hacemos nuestro el proyecto histórico de liberación de nuestro pueblo.

Esta opción es un acto sacerdotal cristiano, y es también un acto existencial profundamente humano, y patriótico.

2. ¿Qué es lo sacerdotal en nosotros?

2.1. *La interpretación tradicional*

Es un hecho que el catolicismo vino a América Latina junto con el colonialismo español y también es cierto que el protestantismo lo

5) Agustín Ruiz, *Hacia las bodas de oro 1942-1967* (Managua: CBN, 1984), pág. 24.

hizo junto con el avance del neocolonialismo norteamericano. Inconscientemente de sus implicaciones ideológicas, para quienes se encontraban en el catolicismo la predicación evangélica-protestante representaba una interpretación y un estilo de vida más aproximado a las Sagradas Escrituras. Así entendieron la cosa los evangélicos nicaragüenses de la primera generación, aunque no podemos negar que hubo su fanatismo anti-católico.

La presencia del protestantismo evangélico en Nicaragua, un país eminentemente católico, se caracterizó por la polémica. Para el evangélico, ser católico significaba "ser impío", "estar perdido", "incrédulo", "inconverso", etc., y el católico consideraba al evangélico como un "hereje", "luterano", "apóstata". En medio de todo, nos preguntamos: ¿cómo se interpretó el sacerdocio de todos los creyentes?

Los bautistas como todos los evangélicos hicieron del principio un eje de la polémica contra el catolicismo, básicamente para atacar: 1) el encumbramiento sacerdotal y 2) la confesión auricular.

En el primer caso se atacaba la concepción tridentina del sacerdocio especial, la cual realmente enaltece demasiado al sacerdote poniéndolo muy por encima de sus feligreses. En este caso el principio apuntaba a una democratización del sacerdocio, cada creyente es un sacerdote del altar de Cristo al ofrecer diariamente el sacrificio de vida a Dios en nombre de Jesucristo quien es el único Sacerdote Eterno.

En el segundo caso, la crítica apuntaba al hecho de que el sacerdote católico al escuchar la confesión del pecado de los feligreses y dar la absolución, ocupaba el lugar de Cristo. Entonces, el sacerdocio de todos los creyentes significaba la capacidad de entrar en relación con Dios sin necesidad del cura; significaba la capacidad o libertad que Dios le da al creyente de confesar sus culpas directamente a Dios sin necesidad del sacerdote católico.

Hasta hoy ésta es la interpretación que priva en la mentalidad religiosa de los bautistas y evangélicos en general, aunque ya no con la emoción de antes, ya que la polémica está prácticamente superada, mejor dicho ya no se da.

Nos llama la atención el hecho de que en la polémica se perdió de vista una realidad: la teología católica no niega el sacerdocio de todos los creyentes, pero sí distingue entre un sacerdocio general (común) de todos los bautizados, y uno especial (ministerial) que corresponde a los sacerdotes ordenados. Es a partir del Concilio Vaticano II se dio una revalorización del sacerdocio común, sin embargo la distinción en la práctica continúa y la solución no satisface todavía a los mismos teólogos católicos como se puede observar en Hans Küng y Leonardo Boff.

Por otro lado, la interpretación evangélica cayó realmente en una posición tan individualista del sacerdocio de los creyentes que prácticamente vació al principio de su valor comunitario.

Debemos reconocer que no hay una doctrina bien desarrollada del sacerdocio de los creyentes en los teólogos bautistas que más influyeron en Nicaragua (por su traducción al español) en las primeras generaciones de pastores: Conner y Mullins. Actualmente la obra de James Giles, *Esto Creemos los Bautistas* El Paso: CBP, 1977), carece también del desarrollo del principio referido. Lo interesante es que a pesar de tan pobre desarrollo, los bautistas nicaragüenses siempre confesamos el sacerdocio de los creyentes, y ocupa por lo general el tema de una lección en las clases para candidatos al bautismo.

Depurado de todo anticatolicismo e individualismo, el principio es de vital importancia para la vida y misión de la iglesia, debiendo por tanto replantearse y fecundarse desde un nuevo horizonte hermenéutico.

2.2. *Volviendo a la Biblia*

> Estas cosas no las entendieron sus discípulos al principio: pero cuando Jesús fue glorificado, entonces se acordaron de que estas cosas estaban escritas acerca de él y de que se las habían hecho (Jn. 12: 16).

El texto bíblico nos toca, pareciera que fue escrito pensando en recordar a los cristianos que en las palabras de Dios siempre habrá un sentido oculto y que solamente acontecimientos históricos salvíficos podrán revelar su misterio. Es por eso que volvemos a la Biblia, conscientes de que necesitamos una lectura militante de ella que responda a las preguntas emergentes de nuestra cotidiana realidad. La pregunta que tendremos en mente será ¿qué significa para nosotros los bautistas nicaragüenses el sacerdocio vivido en el contexto de la Revolución Sandinista?

2.2.1. *Sacerdocio en el A.T.*

La institución del sacerdocio tiene una larga historia, la cual se remonta hasta los primeros tiempos del culto yahvista, y deja de existir hasta la destrucción del Templo de Herodes por el ejército de Tito. En la antigua historia de Israel no existió un sacerdocio profesional; el cabeza de familia o de tribu ejercía de sacerdote (Gén. 8: 20; 26-25; 31-54). El sacerdocio organizado, oficial, solamente se encuentra después de la conquista y especialmente cuando David conquista Jerusa-

lén y esta ciudad se convierte bajo Salomón en el santuario de todos los israelitas.[6]

Hubo familias sacerdotales: la de Moisés en Dan (Jue. 18.30), la de Elí en Siló, en Not y Jerusalén. De la familia de Moisés no se sabe nada más; en cambio la familia sacerdotal de Elí entra en la genealogía de Aarón, de la cual habían de descender todos los sacerdotes.

Bajo el reinado de David aparece una tercera familia sacerdotal: la de Sadoq, la cual llegó a desplazar a la de Elí (1 Rey. 2: 27-36) y llegó a ser la familia sacerdotal dominante, principalmente en Jerusalén. Después del destierro, cuando se habla de verdaderos sacerdotes, se refiere a los sadoquitas; otros sacerdotes descendientes de Leví, pero no de Aarón, quedan eclipsados y sólo podían oficiar en el templo funciones secundarias.[7]

A la cabeza del sacerdocio estaba el sumo sacerdote. Los sacerdotes estaban distribuidos por clases o linajes sacerdotales que eran 24; el orden y el servicio se determinaban por sorteos (Lc. 1: 8), además eran hereditarios.

El texto de Exodo 19.6 es muy importante porque se habla de la elección del pueblo israelita como un "reino de sacerdotes" *(mameleket kohanim)*[8] aunque no todos los israelitas fueron en realidad sacerdotes como ministros del culto. Esto nos lleva a pensar que Israel como Pueblo era sacerdote de los otros pueblos, el intermediario entre Dios y la humanidad entera, debía de estar ante los pueblos de parte de Dios, y estar ante Dios de parte de los pueblos como una bendición, lo cual sería un cumplimiento de la promesa a Abraham (Gn. 18.18 y 22.18) de que en su simiente serían benditas todas las naciones de la tierra.

Filón expresaba la vocación sacerdotal de Israel con las siguientes palabras:

> La nación judía es respecto al mundo habitado, lo que el sacerdote es respecto a la ciudad . . . ofrece plegarias, fiestas, primicias, por el conjunto de los hombres y da culto al único Dios verdadero. Se lo tributa en nombre propio y también por los demás que han abandonado la adoración debida a Dios.[9]

Cuando Israel mal entendió su elección como privilegio nacionalista que sería en ese caso un favoritismo divino, perdió su eficacia como pueblo sacerdotal y fracasó en su misión.

6) Haag - van der Born — de Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder, 1981), 8a. edición, col 1750.
7) *Ibid.*, cols. 1750/1.
8) El término no se refiere a las estructuras internas del pueblo de Israel sino a una relación con Dios. Para un análisis científico del término véase G. Schrenk, "ιερδτευηδ" en G. Kittel (editor), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, (Grand Rapids: Eerdmands Pub. Co., 1976), págs. 249-250.
9) Citado por E. Cothenet, "La primera epístola de Pedro" en *El Ministerio, y los ministerios según el Nuevo Testamento*, (Madrid: Cristiandad, 1975), pág. 136.

Lo importante de todo esto es la finalidad del sacerdocio, ¿para qué el sacerdocio? Siguiendo a Von Rad diremos que "el ministerio sacerdotal en su totalidad era un servicio de mediador tomando el puesto de otros, sobre todo si se piensa que comía la carne de la ofrenda por el pecado"[10] y es más, aún el ministerio profético tenía un papel sacerdotal en tanto que intercesor:

> Ese servicio profético de mediador adquiere significación teológica cuando el ministerio recibido prende en la esfera de la vida personal y pone en peligro la existencia humana del mismo mediador.[11]

El sacerdocio era un ministerio tan abarcador, tenía que ver con todas las relaciones del pueblo con su Dios, era el único mediador competente de todas las decisiones divinas. Tenía funciones docentes (Dt. 33.10) pero ante todo era el ministro del culto y de los ritos expiatorios. Es decir, el sacerdote era la pieza clave decisiva para llenar la necesidad de mediación entre Dios y los hombres (necesidad que en el fondo es soteriológica), y en el Antiguo Testamento la solución a esa necesidad es *ritual cúltica.* La razón de esa solución es la insuficiencia de la perfección moral, hay que acceder a Dios y encontrar en ello la salvación.[12]

2.2.2. *Sacerdocio en el Nuevo Testamento*

Llama mucho la atención de que en el Nuevo Testamento nunca se habla de sacerdote *(hiereus)* a excepción de Cristo (Heb. 7.15), de los sacerdotes judíos y de los cristianos. Al sacerdocio judío no se le da importancia aunque Jesús haya reconocido su autoridad (Mt 8.4). Hay una doble razón: por un lado estaba la convicción cristiana de que Jesús era más que el templo (Mt. 12.6, Jn. 2.19) y por otro lado, la ruptura paulatina con el culto judío.[13]

A Jesús se le llama sumo sacerdote en el Nuevo Testamento (especialmente en Hebreos, primer testimonio literario del asunto) al haber reconciliado a la humanidad con Dios por su muerte en la cruz (Rom. 5.10). Fue el mediador por excelencia ante Dios de parte de la humanidad y ante la humanidad de parte de Dios. La santificación de Jesús (Jn. 17) no consistió en que iba a purificar más su vida alejándose del mundo pecador, sino en que iba a separar, a comprometer más su vida para la salvación del ser humano.

10) *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1976), vol. II, pág. 520.
11) *Ibid.*, pág. 521.
12) J. Sobrino, "Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres" en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador) No. 1, Año I. Enero-Abril 1984, págs. 47-81. J.M. Castillo, "Sacerdocio" en *Conceptos Fundamentales de Pastoral* (Madrid: Cristiandad, 1983, pág. 888.
13) Haag - van der Born — de Ausejo, *op. cit.*, col. 1751.

En cuanto a los fieles como sacerdotes, tenemos que decir lo siguiente: las cartas paulinas no hablan de eso pero se acercan (Rom. 12. 1; Fil. 2.17); la carta a los Hebreros calla en relación con el sacerdocio de los fieles pero se ocupa esencialmente del oficio sacerdotal de Jesucristo; es en el pasaje de 1 Ped. 2.4-10 donde se expresa claramente (siguiendo a Ex 19.6) y un poco en Apo. 1.6.[14]

Podemos afirmar en general que en el Nuevo Testamento la Iglesia primitiva aparece como una Iglesia sin sacerdotes. Se desconoce completamente la existencia de un sacerdocio como personal especializado al interior de la Iglesia.[15] Es más, se evita el vocabulario sacerdotal para designar a lo ministros de la nueva alianza.[16]

Todo esto indica que hubo una manera nueva y radical de entender a Dios, la relación con Dios, y la práctica de la fe.[17] Con esto se indica que el cambio radical de lo sacerdotal se produce cuando cambia con la misma radicalidad la comprensión de la salvación.[18]

Vamos a trabajar rápidamente el pasaje de 1 Ped. 2.4-10 por cuanto es el más predicado en los cultos dominicales en nuestras iglesias bautistas en Nicaragua cuando de hablar del sacerdocio de los creyentes se trata.

Por razones de espacio en un trabajo como este, dejaremos a un lado la discusión sobre la paternidad literaria y otros asuntos introductorios de la carta, no obstante señalamos el carácter parenético de ella ante una situación difícil por la que pasaban "las comunidades cristianas del Asia Menor, perseguidas, calumniadas, injuriadas por los paganos y judíos".[19]

En esta perícopa nos interesa analizar exegéticamente los términos sacerdocio santo *(hieráteuma hágion)* y real sacerdocio *(basíleion hieráteuma)* en el contexto de la carta.

El pasaje se ubica en la primera parte de la epístola, donde el hagiógrafo destaca la grandeza de la vocación cristiana (1.3-2.10). Después de la acción de gracias (1.3-12) al Padre, a Cristo y al Espíritu Santo, señala la vida de los cristianos como el verdadero éxodo de Israel con todas las implicaciones éticas que conlleva tal privilegio. Por lo cual hace seis recomendaciones y una recapitulación.[20] El término *sacerdocio santo* se encuentra en la sexta recomendación:[21] acercarse a Cristo

14) Otto Kuss, *Carta a los Hebreos. Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento,* vol. VIII, (Barcelona: Herder, 1977) págs. 478/9.
15) J.M. Castillo, *op. cit.,* pág. 893.
16) Véase B. Sesboüe, "Ministerio y sacerdocio" en *El Ministerio . . . op. cit.,* pág. 439.
17) Castillo, *op. cit.,* pág. 888.
18) Sobrino, *op. cit.,* pág. 80 nota 1.
19) José Salguero, *Biblia Comentada,* vol. VII, (Madrid: BAC, 1965), pág. 92.
20) Seguimos el bosquejo de B. Schwank, *Primera Carta de San Pedro,* Barcelona: Herder, 1979), pág. 11.
21) *Idem.* Las cinco anteriores son: armaos de esperanza, sed santos, obediencia, amaos, apeteced la palabra de Dios.

como a piedra viva (2.4-6). La Iglesia, o comunidad cristiana, se construye arquitectónicamente por la unión de los creyentes a la piedra angular que es Cristo. La alegoría de Cristo como piedra angular tenía su base veterotestamentaria (Sal. 118.22; Is. 28.16). La metáfora de la piedra rechazada por los albañiles se encuentra en la enseñanza de los sinópticos (Mc. 12.10), en los Hechos de los Apóstoles (4.11) y en las cartas paulinas (Rom. 9.33; Ef. 2.20). Cristo es la piedra viva: imagen en que se asocian dos contrastes, la dureza de una roca (algo inanimado) y la vida que vivifica. Es decir, Cristo es la piedra que vive y da vida a otros. El edificio que Dios levanta con piedras vivas (Cristo y los creyentes) es un edificio espiritual en virtud del espíritu divino que llena esa casa (1 Cor. 3.16). A la vez que los cristianos deben ser piedras vivas, también deben ser sacerdocio santo. La idea es de una comunidad sacerdotal consagrada al servicio de Dios, para ofrecer sacrificios espirituales a Dios mediante una vida que le sea agradable.[22] Tales sacrificios pueden ser: la oración (Rom. 12.1), la alabanza (Heb. 13.15), la santidad de vida (St. 1.21), el ministerio (Rom. 15.16) hasta sus últimas consecuencias como puede ser el martirio. Ya esta espiritualización del sacrificio tenía base en el Antiguo Testamento (Sal. 51.19; Os. 6.6; Mi. 6.6-8) pero se desarrolla en el cristianismo primitivo.[23]

Real sacerdocio aparece en la recapitulación (2.7-10) que casi parece un himno en sus dos últimos versículos. Es digno de mencionar que el autor aplica a los creyentes en Cristo los títulos honoríficos del Israel veterotestamentario: "linaje escogido", "real sacerdocio", "nación santa". De los tres nos interesa el segundo. La expresión había sido aplicada a Israel (Ex. 19.6) en el sentido de que los israelitas eran reino de Dios, un reino teocrático porque Yahvé era su rey. Ellos estaban destinados a ofrecer a Dios un culto que los otros pueblos no podían ofrecer. Metafóricamente, eran un pueblo en que todos sus miembros eran sacerdotes en cuanto pertenecían a la nación santa consagrada al culto del verdadero Dios.[24] De modo análogo, el autor aplica a los cristianos el título de real sacerdocio.

El término *real (basíleion)* significa que pertenece al Rey; el sacerdocio sirve al Rey. *Sacerdocio (hieráteuma)* conlleva un sentido corporativo siguiendo a los LXX, esto es, la comunidad de creyentes, en tanto que cuerpo sacerdotal, tiene acceso inmediato a Dios. Así ella puede realizar verdaderamente el ideal establecido para Israel, puesto que está unida a Cristo quien por su sacrificio pascual se acercó definitivamente a Dios y ha presentado a los creyentes como ofrenda santa (1.19; 3.18).[25]

Desde el punto de vista hermenéutico, lo que el hagiógrafo ha hecho es lo que hoy llamaríamos una re-lectura del sacerdocio desde su

22) Kuss, *op. cit.*, págs. 473 ss.
23) Salguero, *op. cit.*, pág. 114.
24) *Ibid.*, pág. 116.
25) Schrenk, *op. cit.*, pág. 250; Cothenet, *op. cit.*, pág. 136.

propio horizonte hermenéutico. Ha tratado de responder para su tiempo y contexto a la pregunta ¿qué significa el sacerdocio? En resumen ha llegado a dos conclusiones: todos los creyentes somos sacerdotes, y los sacrificios que hoy ofrecemos son espirituales. Se ha producido, entonces, una espiritualización del sacerdocio cuando ya no había templo ni sacerdocio institucional.

Por otro lado, tomando en cuenta que el sacerdocio en el Nuevo Testamento no aparece como ministerio especial, nos lleva a pensar que está en la base de todos los otros ministerios (apóstol, profeta, etc.). En otras palabras, el sacerdocio es una actitud existencial implícita en los ministerios. Todo en la vida de los cristianos tiene carácter sacerdotal por obra y gracia de Jesucristo, sumo sacerdote de nuestra fe.

Comparando esta concepción del sacerdocio neotestamentario con la del veterotestamentario notamos un cambio fundamental. Mientras en el Antiguo Testamento se da una solución *ritual* al problema de la salvación humana, en el Nuevo Testamento la solución es *existencial,* la que es posible gracias al sacerdocio de Cristo. El cambio radical se debe a la nueva manera de entender la salvación experimentada en el encuentro y seguimiento de Jesús de Nazareth.[26]

2.3. *Una propuesta hermenéutica desde nuestra realidad*

Vamos a obviar por el momento las interpretaciones de los reformadores sobre el sacerdocio universal de los creyentes, y también interpretaciones de teólogos contemporáneos tanto católicos como protestantes sobre el mismo principio[27] aunque reconocemos que de algún modo van implicitas en nuestro trabajo.

Hay dos premisas fundamentales que asumimos. La primera, ya señalada anteriormente, el sacerdocio está esencialmente relacionado con la salvación humana, el acercamiento salvífico de Dios a la humanidad, y, la comprensión de lo sacerdotal está dada por la comprensión de la salvación. La segunda: nuestra comprensión de la salvación hoy es integral y radical, salvación es liberación del oprimido en su tiempo histórico concreto.[28]

Desde nuestro horizonte hermenéutico, el sacerdocio universal de los creyentes debe traducirse hoy como solidaridad cristiana. Los

26) Castillo, *op. cit.,* pág. 893.
27) Es honesto reconocer que un trabajo mucho más amplio sobre nuestro tema debe considerar seriamente los aportes de Lutero y otros reformadores, y a la vez hacer ver sus limitaciones interpretativas y prácticas al respecto.
28) Esta verdad que asumimos nos viene de la teología latinoamericana de la liberación con su ya amplia bibliografía sobre el tema de la salvación. Señalamos dos obras a las que nos sentimos deudores últimamente ; I. Ellacuría, "Historicidad de la Salvación Cristiana" en *Revista Latinoamericana de Teología, op. cit.,* págs. 5-45, y J. Sobrino – J Hernández Pico, *Teología de la solidaridad cristiana,* Managua: IHCA-CAV, 1983, 115 págs.

sacrificios espirituales son hoy en nuestro continente en general y en nuestra patria en particular, los actos solidarios con los procesos de liberación; los sacrificios espirituales son hoy la solidaridad en la lucha por la paz con justicia y dignidad. La solidaridad es hoy el "sacrificio vivo, santo y agradable a Dios". Es la adoración auténtica con la liturgia del servicio sacrificial, sin más cordero que la carne de nuestros cuerpos, sin más sangre que la de nuestros héroes y mártires, sin más incienso que el de nuestro sudor, sin más agua para la ablusión que las lágrimas de nuestras madres y huérfanos de guerra. Toda esta liturgia tiene sentido en la redención una vez hecha por la muerte del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Es en la humanidad del crucificado en donde la carne y sangre de los que mueren por quitar el pecado estructural del mundo se rediman para llegar a ser las nuevas "piedras vivas" del nuevo edificio espiritual: la humanidad del futuro. La vida de Jesús de Nazareth entregada en su muerte-resurrección da sentido, valor y eficacia a las vidas que unidas a él, procuran la vida en abundancia para nuestros empobrecidos y desangrados pueblos.

Es en Cristo, que aquellos que no-eran-pueblo son hoy *el* pueblo de Dios; es en Cristo que los desarrapados del mundo, los condenados de la tierra, los perennes anónimos ("hermano tu nombre a nadie importó"), han llegado a ser los sujetos históricos, "los arquitectos de su liberación".

Nuestra solidaridad toma hoy diferentes modos de expresión, podríamos resumirlos de esta manera:

1) Solidaridad cristiana es sacerdocio pastoral o pastoral sacerdotal: es la celebración de la lucha cotidiana, es oración intercesora por el dolor de un pueblo ante el estrado del Padre por medio de Jesucristo.

2) Solidaridad es sacerdocio profético o profecía sacerdotal: se demanda de los gobernantes de este mundo su conversión a la justicia, a la paz, al amor por los pequeños del Reino; haya sido Somoza o sea Reagan el pecado es concreto: opresión, represión, agresión, y la demanda es la misma: "deja ir a mi pueblo" . . .

3) Solidaridad es sacerdocio misionero o misiología sacerdotal: la verdad de nuestro pueblo y nuestra inserción en su causa va en busca de solidaridad hacia quienes nos trajeron primero las buenas nuevas, a quienes nos enseñaron que la única manera de acercarse a Dios es por medio de Jesucristo; nosotros hoy volvemos a ellos para decirles con todo amor cristiano que la manera de acercarse a Jesucristo hoy es a través de nuestro pueblo empobrecido y agredido. Esta es una labor muy importante porque el Señor está formando células del Reino en los Estados Unidos que pueden influir positivamente para evitar una invasión directa a Nicaragua.

4) Solidaridad cristiana es sacerdocio pedagógico o pedagogía sacerdotal a nuestros hermanos en la fe que no entienden o no están de acuerdo

con nosotros ni con el proceso de liberación nicaragüense, sea por escrúpulos religiosos tradicionales o por las fallas y contradicciones de un proceso que como todo lo humano lleva las huellas de la imperfección y el pecado.

Brevemente señalaremos seis actos y actitudes de los bautistas nicaragüenses que consideramos profundamente sacerdotales.

1) El ayuno profético de la Comunidad de Estudiantes del Seminario Teológico Bautista (STB).[29] A partir del 10 de abril de 1978, cuando se vivía la convulsión insurreccional a raíz del asesinado del doctor Pedro J. Chamorro, los estudiantes del STB se fueron al ayuno y oración en la Iglesia Bautista Ebenezer, Managua. En comunicado al pueblo nicaragüense por la Prensa y la Televisión se expresó:

> Motivados y orientados por el espíritu de Dios, hemos decidido quebrantar y humillar nuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo y agradable delante de nuestro Dios, en ayuno, reflexión y oración intercesora por todo nuestro pueblo nicaragüense, a fin de que Dios manifieste su poder liberador y su justicia divina a favor de los que sufren.
> . . . Presentamos como demanda del mensaje profético de Dios al pueblo y gobierno nicaragüenses, las siguientes consideraciones:
> 1) Confesamos con vergüenza delante de Dios que la situación crítica del país es el resultado del pecado estructural, institucional e individual de todos y cada uno de nosotros.
> 2) Consideramos que la falta de dirección sabia nos ha conducido en pos de la destrucción moral, social y económica del país.
> 3) Solicitamos a nuestro gobierno escuchar el clamor y el dolor del Pueblo y hacer justicia en el amor y temor a Dios.
> 4) Rogamos a todo nuestro pueblo humillarse y buscar el rostro de Dios con expectación cada día y tener calma y paciencia en la confianza de que Dios *quiere y va a actuar poderosamente en este momento.* Recordemos que *todos* somos hermanos.

En el comunicado al pueblo evangélico se hizo un llamado basado en las Sagradas Escrituras en el que se pedía a los hermanos en la fe, definir su posición de acuerdo con las exigencias del evangelio.

En carta al General Somoza se le hizo un llamado al arrepentimiento y se le demandaba:

1) Amnistía de los reos políticos e inmediato cese del maltrato o aislamiento de los mismos.

2) Permitir que a las mujeres que han dado a luz en las cárceles les sea impuesta su condena en sus propios hogares.

3) Cese de la violencia y derramamiento de sangre.

4) Investigación exhaustiva y esclarecimiento total de la desaparición de campesinos y otros ciudadanos.

29) El Seminario Bautista es una institución con trabajo ecuménico, en el ayuno la mayoría de estudiantes eran bautistas pero habían de otras denominaciones evangélicas.

5) Esclarecimiento y juicio de los autores del crimen en la persona del Dr. Pedro J. Chamorro.

A partir de este ayuno sacerdotalmente profético, quedó marcada la conciencia de los futuros pastores.

2) Apoyo bautista a la declaración de los 500 pastores. El 5 de octubre de 1979 se hizo una declaración pública de los 500 pastores reunidos en el II Retiro Interdenominacional de Pastores Evangélicos de Nicaragua, declaración que aunque de carácter interdenominacional los bautistas la reconocemos plenamente, ya que además de haber buena participación de los bautistas en el Retiro, hubo bautistas en el Comité Redactor del documento (la mayoría eran bautistas). Destacamos dos párrafos de la declaración.

> Nosotros, 500 pastores y líderes evangélicos de Nicaragua, reunidos en el II RIPEN, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, damos las gracias a Dios Nuestro Padre, por la victoria del pueblo nicaragüense y su instrumento de liberación, el Frente Sandinista de Liberación Nacional. Compartimos el júbilo de todo nuestro pueblo y celebramos la libertad que fortalece nuestra esperanza y consolida nuestra fe en el Dios de la historia.
>
> Exhortamos a nuestras iglesias en esta hora de profunda significación, a vivir el compromiso cristiano con el evangelio, que es ser sal y luz del mundo. A orar intercesoramente por los que nos gobiernan; a estimular en nuestras congregaciones la confianza en el gobierno (1a. Timoteo 2: 1-4) y a ejercer el ministerio de la reconciliación en toda la vida de nuestro pueblo nicaragüense.

3) Manifiesto del Seminario Bautista ante el Documento del FSLN sobre la Religión (1980). Ante las campañas confusionistas de la reacción, en las cuales figuraba una que vendía la idea de que el FSLN instrumentalizaba la religión por el momento para tratar de suprimirla después, la Dirección Nacional del FSLN emitió un comunicado oficial sobre la religión que rompió con todos los moldes dogmáticos de las revoluciones. Se deja claro la compatibilidad del cristianismo con la revolución, el papel importante de la fe como motivación para la militancia revolucionaria, se declara al Estado revolucionario como laico, se manifiesta el más profundo respeto por las creencias y tradiciones de nuestro pueblo, y declaran su apertura a la participación de los cristianos (independientemente de sus confesiones religiosas) y su incorporación al proceso revolucionario.[30]

Ante tal documento la jerarquía católica dio marcha atrás. En cambio, como por un cumplimiento del Evangelio de que los postreros serán primeros . . ., la comunidad de estudiantes y profesores del Seminario Bautista hizo un manifiesto público al pueblo nicaragüense y a las iglesias evangélicas el 29 de octubre de 1980. Las palabras que citamos

30) Cristianos en la Revolución Popular Sandinista. *Comunicado Oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la Religión.* Managua, 7 de octubre de 1980.

a continuación reflejan con claridad su sentido profundamente sacerdotal y pastoral:

> Si por parte del FSLN se abren todas las puertas para la participación de los cristianos en la militancia revolucionaria, nosotros consideramos que no existe ningún impedimento bíblico ni doctrinal que obstaculice tal acción, sino todo lo contrario, hay un llamado a que seamos agentes de cambio, portadores del mensaje liberador de Jesucristo, que nos compromete a trabajar en todo lo que dignifique al ser humano.
>
> Una atención especial nos ha merecido el inciso referente al carácter laico y la separación de la iglesia y el Estado. (. . .) Está claro que el poder corrompe a las iglesias. El evangelio se sostiene sólo por el Evangelio, no necesitando apoyo o reconocimiento estatal. Creemos que los objetivos cristianos nos conducen a vernos a nosotros mismos como servidores del pueblo y no para servirnos del pueblo.

4) Solidaridad con los sacerdotes en el gobierno. Siempre hemos sentido simpatía y hasta orgullo de que haya sacerdotes católicos en el gobierno, sin renunciar a lo que somos como bautistas. Ante los ataques de la jerarquía y el acoso a los sacerdotes en el gobierno por parte de La Prensa: Miguel D'Escoto, Edgard Parrales, Ernesto y Fernando Cardenal, no se ha podido ocultar tal simpatía pues se considera un auténtico sacerdocio el trabajo que ellos hacen para el pueblo desde el gobierno revolucionario. Se les envió carta de solidaridad por parte de la Comunidad del Seminario Teológico Bautista. A ella respondió el padre Edgard Parrales, entonces Ministro de Bienestar Social con el siguiente telegrama: "Agradézcole gesto de solidaridad y fraternidad". (30 junio de 1981).

5) Las pastorales de la Convención Bautista de Nicaragua. Desde 1982 hasta 1985 la C.B.N. ha denunciado al mundo secular y religioso la guerra de agresión de la administración norteamericana contra el pueblo nicaragüense, ha hecho suyo el dolor de los cientos cincuenta niños asesinados, de los seis mil quinientos niños huérfanos, de las nueve mil personas asesinadas por la contrarrevolución, y de la destrucción de escuelas y otros centros de servicio social. Este es un dolor sacerdotal. No es solamente oficiar el sacrificio del servicio, si no ser parte del cordero sacrificial al modo de Jesús. Tengamos presente que nuestro sacerdocio ya tiene su precio: nueve clínicas bautistas desarticuladas o destruidas por la contra, iglesias (4) cerradas por efecto de la agresión, hermanos muertos en represalia o para infundir miedo, amenazas a dirigentes, acusaciones falsas (bautistas leninistas).

Queremos destacar la pastoral de mayo 10 de 1985 dirigida al mundo entero en ocasión del bloqueo económico decretado por el gobierno de los Estados Unidos contra Nicaragua:

> Nosotros, desde nuestra fe cristiana basada en las Sagradas Escrituras, denunciamos y condenamos el bloqueo llevado a la práctica por el Gobierno de los Estados Unidos, por considerarlo anti-cristiano, anti-bíblico, inhumano, injusto, ilegal y arbitrario.

El Gobierno de Nicaragua ha sido el primero en reconocer los errores que ha cometido. Nosotros, como parte del real sacerdocio de Dios, intercedemos por los pecados cometidos por todos. Como creyentes reconocemos que necesitamos de la gracia y del perdón divino dados a través de Jesucristo, nuestro Redentor. Damos gracias a Dios por los encomiables logros alcanzados ya por el esfuerzo de nuestro pueblo y gobernantes y, juntamente con ello, seguimos orando "Venga a nosotros tu reino".

En la pastoral se invita a otros cristianos del mundo para unirse a la tarea sacerdotal por Nicaragua (ABM, CLAI, CMI, etc.):

Hermanos en Cristo: Suplicamos a todos ustedes sus oraciones en favor de nuestro pueblo, su intercesión ante el Dios de justicia para que a este pueblo se le permita el derecho a vivir; les rogamos que ejerciten su ministerio de la reconciliación y su vocación por la paz, y les pedimos su actuación a favor de que esta medida insólita en contra de nuestro país pueda ser levantada, juntamente con la agresión de que es objeto nuestro pueblo.

6) Misioneros a nuestros hermanos del noratlántico y misionados por ellos. Las cartas pastorales no tendrían la suficiente fuerza si no fuera por hermanos y hermanas nuestras que van a Estados Unidos y Europa para clarificar a las iglesias de las cosas que pasan en Nicaragua, para dar razón de nuestra fe en la solidaridad al proceso histórico de liberación y hacerles un llamado a que se unan a la acción de Dios en Nicaragua.

Nosotros nos sentimos fortalecidos y apoyados cuando somos correspondidos por esas iglesias enviando sus delegados para ver y oir la realidad nacional y eclesial; y más aún cuando las iglesias apoyan proyectos de salvación como la Cruzada Nacional de Alfabetización, Proyectos de Salud, Proyectos Educacionales, etc. Sinceramente decimos que el apoyo del mundo cristiano y especialmente protestante al proceso nicaragüense no tiene paralelo en la historia de las revoluciones; el protestantismo está escribiendo hermosas páginas de historia por su apoyo constante y decidido a la liberación del pueblo nicaragüense. Con honestidad confesamos que la construcción de la nueva sociedad en Nicaragua es un experimento histórico-salvífico en el que colaboran cristianos de todo el mundo afiliados a organizaciones como la Alianza Bautista Mundial, Consejo Latinoamericano de Iglesias, Conferencia Cristiana por la Paz, Acción Cristiana Permanente por la Paz, Consejo Mundial de Iglesias, entre otras.

Conclusión

Con honestidad y modestia creemos que en la medida en que fortalezcamos y consolidemos los bautistas de Nicaragua la solidaridad cristiana ya emprendida con nuestro proceso de liberación, en esa medida estaremos haciendo vida el sacerdocio de los creyentes. Entre tanto,

junto con la labor cotidiana pronunciamos el verso-oración del padre de los nicaragüenses, Darío:

Ven, Señor, para hacer la gloria de ti mismo
ven con temblor de estrellas y horror de cataclismo
ven a traer amor y paz sobre el abismo.

Y tu caballo blanco, que miró el visionario,
pase. Y suene el divino clarín extraordinario.
Mi corazón será brasa de tu incensario.

EPILOGO

SER CRISTIANOS BAUTISTAS EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE

El encuentro Bautista en San José de Costa Rica para hacer una relectura de la tradición bautista fue un momento histórico para la obra de los grupos bautistas en América Latina. Fue una ocasión crucial para mirar lo que somos desde la óptica de un grupo de hermanos bautistas comprometidos con la fe pero viviendo en la encrucijada del pueblo latinoamericano.

Hubo representación de los países suramericanos, de los centroamericanos y del Caribe, lo que le dio a la experiencia un sabor internacional. La presencia de países que viven en circunstancias políticas, sociales y económicas diferentes nos obligó a romper con los esquemas preconcebidos que algunos pudimos haber traído a ese lugar. Llegamos para compartir y todos aprendimos de cada uno de los participantes.

Estábamos allí con nuestras tradiciones bautistas que nos llegaron hace muchos años desde diferentes países y con diferentes posturas teológicas. Era una ocasión para tratar de separar lo que es ser bautista de lo que es bagaje cultural, económico, social y político de aquellos que fueron instrumentos de Dios para traernos la fe que hoy atesoramos con fervor y dedicación. Fue un proceso renovador e inspirador para unos, pero doloroso y angustioso para otros. No hay duda que el encuentro se convirtió en una experiencia de apoyo para cada uno de acuerdo al momento que viven nuestras iglesias en el mundo latinoamericano.

Una de las características predominantes del encuentro fue que todos éramos participantes. No hubo una división entre conferencistas y participantes. Todos llegamos allí para compartir lo que con anticipación habíamos elaborado y para exponernos a las ideas de los otros

hermanos. No había nadie del primer mundo que investido de supuesta sabiduría viniere a depositarla en los humildes vasos latinoamericanos. Todos estábamos allí como humildes creyentes en Cristo Jesús, luchando por encontrar el camino que Dios nos está abriendo como pueblo que está bajo la dirección del Espíritu Santo. Camino que tiene que darse desde la coyuntura de nuestra realidad y por el cual tenemos que caminar aunque parezca una pequeña vereda en estos momentos.

Este volumen contiene las ponencias presentadas en el encuentro que tienen que ver con el esfuerzo de aplicar los principios bautistas a las prácticas de nuestras iglesias en el mundo latinoamericano. Es una contribución que debe servir de punto de partida para que hermanos y hermanas, congregaciones, asociaciones, convenciones y seminarios se enfrasquen en un estudio de esos temas sin las limitaciones que heredamos de los misioneros pasados.

Una de las luchas perennes de los bautistas ha sido la defensa de la libertad y muchas veces hemos fallado en encontrarla en medio de nuestros grupos porque el misionero, el pastor de mucha experiencia o la organización denominacional han creado unas celdas teológicas que la han mantenido prisionera. Estos trabajos son un clarinazo para que los bautistas de América Latina y el Caribe empecemos a caminar "En la libertad con que Cristo nos hizo libres" y a buscar contestaciones y soluciones a los interrogantes y problemas que tenemos como pueblo que vive buscando la voluntad divina.

Los trabajos dejan ver las circunstancias particulares en las cuales se mueven las iglesias bautistas en América Latina y el Caribe. Los problemas políticos, sociales, económicos y religiosos son muy diversos. Aún las prácticas de las iglesias bautistas son diferentes en esos países. Lo que nos unió en Costa Rica y nos debe unir en este continente es el deseo de encontrar la voluntad de Dios para cada grupo bautista en cada lugar.

Este esfuerzo nuestro lo encomendamos a la gracia divina para que sirva de semilla, para que los bautistas iniciemos un diálogo serio y respetuoso los unos con los otros para que todos crezcamos en el entendimiento de nuestra fe. Es una oportunidad para encontrar las cosas que tenemos en común como bautistas latinoamericanos y aceptar las diversidades que están presentes en un pueblo que proclama libertad.

Las ocasiones que se presenten en el futuro para el diálogo nos deben ayudar a concientizar nuestra fe dentro de la realidad latinoamericana. Debemos concientizarnos para comprender que el dolor, sufrimiento y opresión de los pueblos son también parte de nosotros y es necesario que el compromiso con Jesucristo nos ayude a levantar la voz profética en favor de aquellos hermanos que no tienen voz.

OTRAS PUBLICACIONES DE LA EDITORIAL DEI

COLECCION TEOLOGIA LATINOAMERICANA

LA IGLESIA LATINOAMERICANA ENTRE EL TEMOR Y LA ESPERANZA
Pablo Richard

CAPITALISMO: VIOLENCIA Y ANTI-VIDA (2 Tomos)
Saúl Trinidad y Elsa Tamez (editores)

EL DESAFIO DE LOS POBRES A LA IGLESIA
Julio de Santa Ana

ESPIRITUALIDAD Y LIBERACION EN AMERICA LATINA
Eduardo Bonnín, (editor)

EL DIOS DE LOS POBRES
Victorio Araya

APUNTES PARA UNA TEOLOGIA NICARAGUENSE (agotado)
Varios

LAS IGLESIAS EN LA PRACTICA DE LA JUSTICIA
P. Richard, A. Guzmán y otros

LA LUCHA DE LOS DIOSES
P. Richard, F. Hinkelammert y otros

CULTURA NEGRA Y TEOLOGIA
Quince Duncan y otros

LAS BUENAS IDEAS NO CAEN DEL CIELO
Georges Casalis

COLECCION APORTES

CRISTIANISMO ANTI-BURGUES (agotado)
Raúl Vidales

SANTIAGO: LECTURA LATINOAMERICANA DE LA EPISTOLA
Elsa Tamez

LA HORA DE LA VIDA
Elsa Tamez

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Elsa Tamez

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
J.M. Bonino, Carmelo Alvarez y Roberto Craig

POR LAS SENDAS DEL MUNDO, CAMINANDO HACIA EL REINO
Julio de Santa Ana

PAN, VINO Y AMISTAD
Julio de Santa Ana

CELEBREMOS LA FIESTA
Carmelo Alvarez

COLECCION ECONOMIA-TEOLOGIA

LAS ARMAS IDEOLOGICAS DE LA MUERTE
Franz Hinkelammert

LA ESPERANZA EN EL PRESENTE DE AMERICA LATINA
R. Vidales y L. Rivera (editores)

CRITICA A LA RAZON UTOPICA
Franz Hinkelammert

DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO
Franz Hinkelammert

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de enero de 1988
Su edición consta de 1.000 ejemplares

Hacia una fe evangélica *Latinoamericanista*

Una perspectiva Bautista

JORGE PIXLEY
editor

VEINTE BAUTISTAS DE DOCE PAISES LATINOAMERICANOS Y CARIBEÑOS SE REUNIERON EN SAN JOSE DE COSTA RICA DEL 10 al 14 DE FEBRERO DE 1986 PARA INTERCAMBIAR PONENCIAS SOBRE SU IDENTIDAD COMO BAUTISTAS LATINOAMERICANOS Y CARIBEÑOS. ANTERIORMENTE HABIAMOS PUBLICADO *LA MUJER EN LA CONSTRUCCION DE LA IGLESIA* COMO RESULTADO DE DICHO ENCUENTRO. HOY PRESENTAMOS EL SIGUIENTE VOLUMEN EL CUAL CONFIAMOS SERA BIEN RECIBIDO POR CREYENTES BAUTISTAS Y DE OTRAS IGLESIAS QUE BUSCAN TESTIMONIOS LATINOAMERICANOS Y CARIBEÑOS A SU FE.

LOS AUTORES

ISRAEL BELO DE AZEVEDO. Brasil. Profesor de Historia de la Iglesia.
PEDRO ENRIQUE CARRASCO. Chile. Estudiante doctoral en Sociología de la Religión (Estrasburgo).
FERNANDO ESTRADA. Colombia. Pastor.
LAZARO GONZALEZ DOMINGUEZ. México. Indígena zapoteco. Profesor de Teología Pastoral.
ANGEL LUIS GUTIERREZ. Puerto Rico. Pastor.
JOSE NEMESIO MACHADO. Brasil. Administrador universitario.
PABLO MORENO P. Colombia. Pastor.
JEAN LUC PHANORD. Haití/República Dominicana. Pastor misionero.
JORGE PIXLEY. Nicaragua. Profesor misionero de Biblia.
MARIO RIVAS PEREZ. Bolivia. Ministro de agencias ecuménicas.
LUIS N. RIVERA PAGAN. Puerto Rico. Profesor universitario. Directivo de la Conferencia Cristiana por la Paz.
FRANCISCO RODES GONZALEZ. Cuba. Pastor.
JERJES RUIZ CASTRO. Nicaragua. Profesor de Biblia
HORACE O. RUSSELL. Jamaica. Pastor. Directivo de la Alianza Mundial Bautista.

DATE DUE

~~[illegible]~~			
~~JUN 15 1990~~			
~~JUN 15 1991~~			

DEMCO 38-297


INFORMATION
CONSERVATION, INC.

